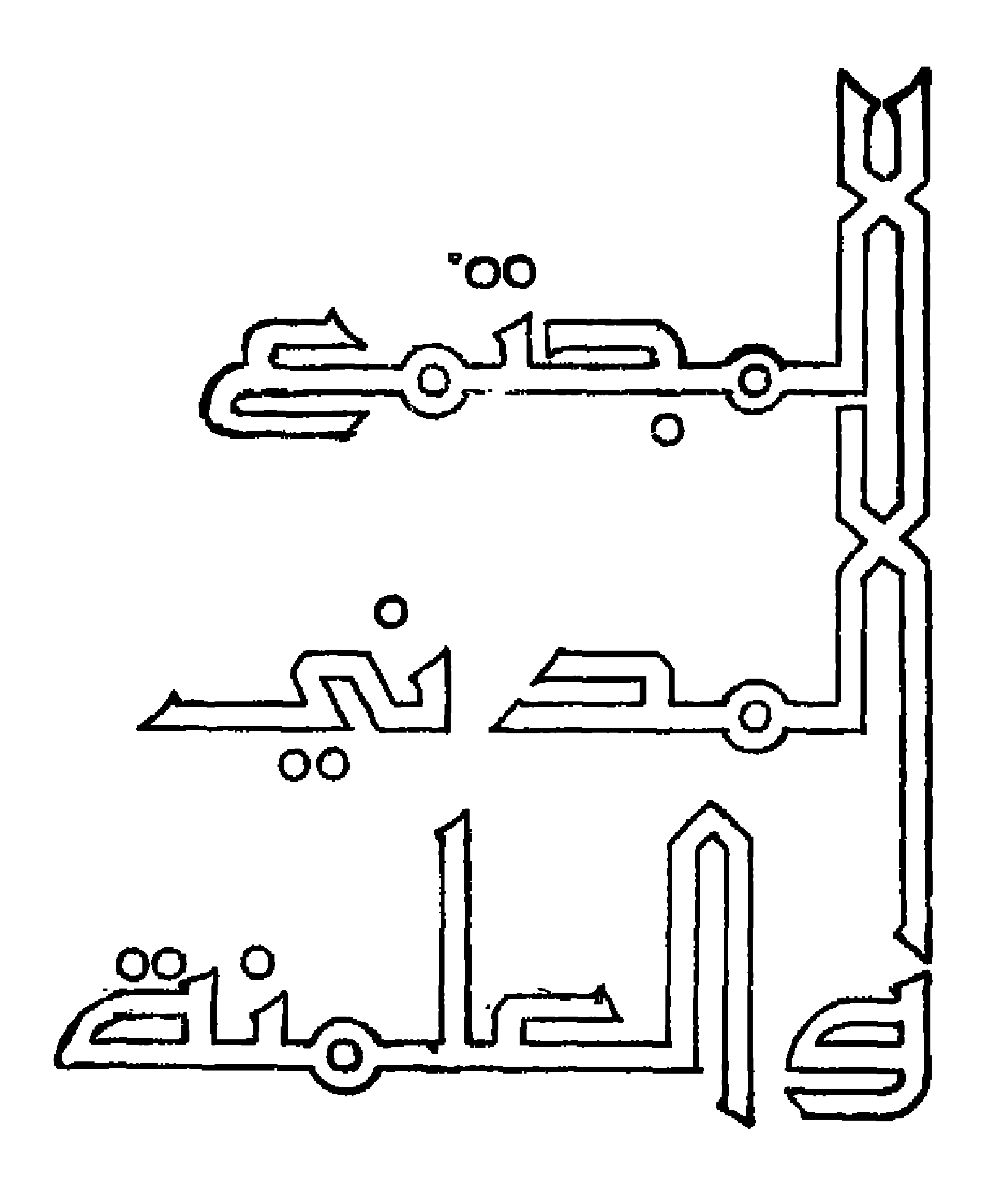
المجتمع المدني والعلمنة



المجتمع المدني و العلمنة



محمد كامل الخطيب

الى حنا مينه:
لأسباب كثيرة ... وعميقة

محمد

«لقد بدأت حياتي مع نشوب الثورة الفرنسية، ولكني — للأسف — عشت لأرى نهايتها، غير أني ما تنبأت قط بهذه النتيجة. فلقد أشرقت شمس حياتي مع بزوغ فجرها، ولكني كنت أجهل أنهما سيغربان معا بهذه السرعة. ان الدفعة الجديدة التي اشعلت الحماسة في عقول الناس، قد أججت لي عقلي وهجا متعاطفا متآلفا معها. وكنت أنا وهي قرينين نستطيع أن نجري الشوط معا. ولكني ما حلمت قط بأن شمس هذه الثورة ستتحول الى دم. أو أنها ستغيب مرة أخرى في ليل دامس من الظلم، قبل غياب شمسي بوقت طويل. ومنذ ذلك الحين، فأني أعترف، بأني لم أعد أحس بشبابي، فلقد تبددت آمالي معها»

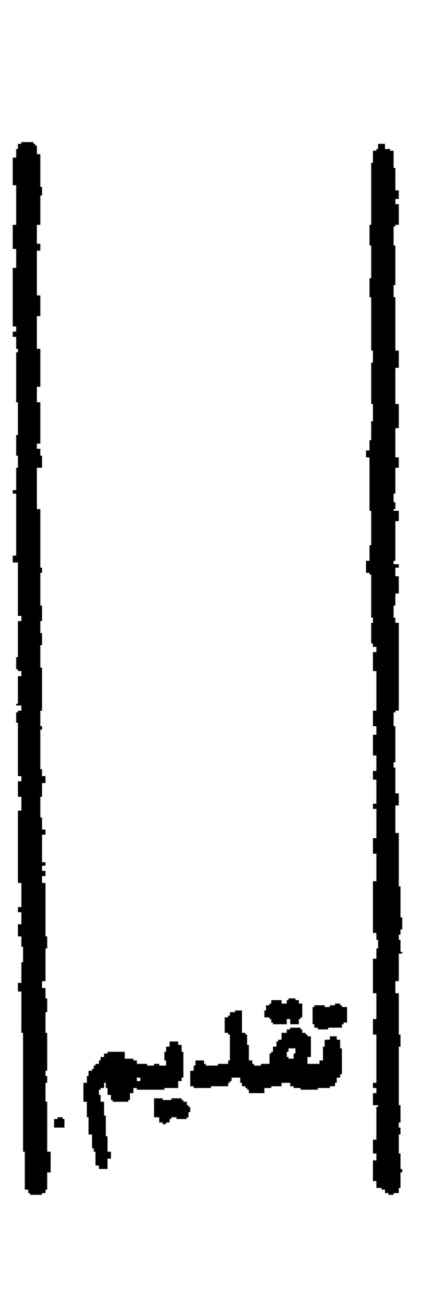
وليم هازلت

١٧٧٨ — ١٨٣٠

«وههنا بحث لابد أن أطرقه ولوكان قوم يخالفونني فيه وهو أنه يجب على الخاصة منا أن يعلموا العامة التمييز بين الدين والدولة. لأن هذا التمييز أصبح من أعظم مقتضيات الزمان والمكان اللذين نحن فيهما فاذا لم يدركه عامتنا كان الخطر محيطا أبدا بخاصتنا. ولو سألت عامتنا اليوم عنه لوجدتهم يعتقدون أن الدين لايقوم الا بالدولة والدولة لاتقوم الا بالدين وأنهما متلازمان لاينفك أحدهما عن الآخر وهذا خطأ مبين لأن الغرض المقصود من الدولة والغاية التي تسعى اليها في زماننا هذا هي دنيوية محضة وأعني بها تأمين الناس على أرواحهم وأعراضهم وأموالهم وسن الشرائع العادلة لهم وانفاذها فيهم. وأما الدين فالغاية المقصودة منه واحدة على اختلاف الزمان والمكان وهي صلاح الناس في هذه الدنيا حتى يدخلوا جنات النعيم في الآخرة»

عبد الرحمن الكواكبي

١٨٤٩-١٩٠٢



تقديم

«الاوقت للبكاء، فالعلم الذي تنكسه
على سرادق العزاء منكس...»

أمل دنقل
١٩٧٠

ثمة أشياء جديدة حصلت في المشهد السياسي والاجتماعي في العالم، وفي الوطن العربي هذا العام. صحيح هذا، ولكن هل تغيرت مهمات الثقافة العربية-اذا عنينا بالثقافة مفهومها الشامل - مع ما ومن تغير ويتغير؟.

لكن لنسأل ابتداء: هل الثقافة-مرة أخرى بمفهومها الشامل ودون تضييقها الى حدود السياسة- هشة وسريعة التحول الى هذه الدرجة حتى تكون تحت رحمة، أوتابعة، لأي حدث سياسي مهماكانت ضخامته؟ وهل تقوم مهمة الثقافة في اللهاث وراء التحولات السياسية، أم أن للثقافة، وللثقافة العربية المعاصرة خصوصا، مهمة أبعد مدى وأعمق غورا؟ وأخيرا إما آن للثقافة العربية المعاصرة أن تخلع معطفها عن مشجب السياسة وتستر به جسدها العاري؟ ثم لنسأل ثانيا: هل ولدت مهمات الثقافة العربية الحديثة نتيجة السنوات والعقود القليلة السابقة لعام التحولات الكبيرة هذا «١٩٩١» حتى تتحول مع ومن تحول وسيتحول، أم أن

مهمة الثقافة العربية هي أوسع مدى في الزمن والمجتمع، في التاريخ والبشر؟

يبدو لي أن مهمات الثقافة العربية المعاصرة، بل الثقافة العربية الحديثة كلها انما تكونت وبدأت منذ تخلخلت أسس وأطر الهيمنة العثمانية في المنطقة العربية مع بداية قصة «الرجل المريض» ويبدو لي أيضا أن هذه الخلخلة وهذا المرض بدءا كذلك متزامنين مع دخول الاستعمار وانسياحه في العالم وفي بلادنا على شكل جيوش واقتصاد وثقافة، أو على شكل قهر واستغلال، مثلما كان ذلك على شكل اعلان أن عالمنا القديم قد انتهى، وأن زمن المصائر المنفردة للشعوب والحضارات قد ولى، وأن التاريخ قد أصبح تاريخ الانسان على هذه الأرض كلها، وبالتالي فمثلما يشترك البشر في الوجود على هذه الارض فأن من حقهم أن يتشاركوا في صنع تاريخها وفي خيراتها.

بدءا من هذا التاريخ الجديد، وبدءا من هذه الحالة الجديدة لمنطقتنا وللعالم طرحت مهمات تحويل المجتمع والثقافة العربيين، وهذه المهمات عبر عنهابسؤال النهضة الاساسي، وهذا السؤال الذي تردد منذ دخول «حملة نابوليون» مثلما يترددااليوم بعد «حملة شوارتزكوف» وهذا السؤال هو كما تعرفون: كيف ينهض العرب؟

بديهي أن هذا السؤال، كان ومايزال يتضمن في منطوقه أن العرب غائبون أو مغيبون، وأن الاجابة على السؤال، هكذا اتضح مع الزمن، تتطلب مجابهة قوتين: الماضي الذي يشد الى الوراء، والاستعمار الماثل، والهادف الى سلب الهوية والارض والكرامة. واليوم أكثر من أي وقت مضى نعرف كم وكيف تتحالف هاتان القوتان.

في الجواب على سؤال النهضة المستمر والمتجدد طرحت الثقافة العربية الحديثة، التجديدية والنهضوية، مهمات أساسية على المجتمع والثقافة العربيين، طرحت هذه الثقافة مفهوم الشخصية الوطنية العربية للمجتمع، فصار المجتمع عندها عربيا مقابل مفهوم العثمانية الحديثة، كما طرحت العلمانية والمواطنة كتحديد حقوقي للأفراد في هذا المجتمع القومي العربي الجديد، وكان ذلك بديلالتحديد المواطنة للفرد في المجتمع على أساس مذهبي أو طائفي أو عشائري . . الخ.كذلك

طرحت الثقافة العربية الحديثة العقلانية كطريقة في تفكير المجتمع بهيئاته وأفراده، مثلما طرحت الأشتراكية كاسم للعدالة الاجتماعية بين أفراد هذا المجتمع، والديمقراطية كبديل لحكم السلاطين والخلفاء والقساوسة والمشايخ والعسكر، واليوم أكثر من وقت مضى يبدو لنا كم هي ضرورية وكم هي مترابطة هذه المهمات التي طرحتها الثقافة العربية على نفسها وعلى المجتمع العربي.

كل ذلك طرحته الثقافة العربية الحديثة في فترة نهضتها كأساليب وطرق للسير بالمجتمع العربي الى الأمام والى الأفضل،الى النهوض والتقدم، ولكن، وكما هو واضح اليوم كذلك أكثر من وقت مضى ، أن القليل هو الذي تحقق، وما تحقق من قليل، جرى ويجري الارتداد عنه،ولهذا فالمهمات ما تزال دون التحقيق، والمهمات ما تزال ماثلة، وما تزال مطروحة قبل زلزال عام ١٩٩١ وبعده.

ما تزال مهمات الثقافة العربية في فترة النهضة مطروحةً وقائمةً، وعلى انجازها يتوقف وجود العرب في المستقبل، واذا كان التراجع عما طرح وأنجز واضحا وقويا، فعلينا أن نعرف أن هذا التراجع قد بدأ منذ ما يزيد على عقدين على الأقل، وأننا منذ حزيران عام ١٩٦٧ ونحن ما نزال نسدد فواتير ديون تلك الهزيمة، ومع الفوائد مضاعفة، واذا كان التراجع عن المهمات، وعما تحقق بمثل هذا الوضوح وهذه القوة، وربما الى هذا الدرك الأسفل الذي وصلنا اليه، فالجواب على هذا التحدي لا يمكن أن يكون بالاستسلام لقيم ومشيئة الاستعمار (نستعمل هنا لفظة قديمة ومسحوبة من التداول فيما يبدو، بل وبموهة باسم النظام العالمي الجديد، لكن ما ذنبنا اذا كان الاستعمار قد عاد الى شكله وبالتالي الى اسمه القديم؟).

نعم لا يكون الرد بالاستسلام للاستعمار والظلامية والغيبية وحكم الفرد والحزب الواحد، وربما كان الجواب على التحدي قائما عبر المضي قدما في تنفيذ ونشر مهمات الثقافة العربية الحديثة، أي في تعميم وتعميق مفاهيم وقيم الشخصية الوطنية العربية والوحدة العربية والعقلانية والعلمانية والديمقراطية والاشتراكية، فهي سبل مقاومة الظلام اللائح شبحه في أفق حياتنا ومستقبلنا، سواء على شكل «نمط الحياة الامريكي» ام على شكل الردة الى الوراء، الى عصور الظلام، وهي ردة ما عادت

ممكنة الا اذا استحكمت فينا القيود الاميركية –الظلامية، وهي قيود مفتولة من حبال هذه الأنظمة العربية المتسلطة، واسرائيل وأمريكا، والأفكار الغيبية التي تزامنت في انتشارها مع تسلط الاستعمار الجديد وبهر الأنظمة الغربية لشعوبها.

هذه هي القيود التي تمنع العرب من النهوض وتمنع الثقافة العربية من أداء مهماتها في انقاذ هذه الأمة المقهورة والمستعبدة من الخارج ومن الداخل، لكن المتطلعة الى الحرية والعدالة والكرامة، وما من مهمة للثقافة العربية الا هذه المهمة، مهمة انقاذ ومساعدة هذه الأمة على أن تغير ما بنفسها وما بواقعها.

ما تزال مهمات الثقافة العربية ماثلة ومطلوبة، ما تزال مطروحة مهمات: بناء الشخصية العربية الوطنية. الوحدة. العلمانية. العقلانيّة. الديمقراطية. الأشتراكية. وهذه المهمات طرحت بعد الحملة الفرنسية. مثلما طرحت قبل قيام الأمبراطورية السوفياتية، وما تزال مطروحة بعد تفكك هذه الأمبراطورية. مهمات طرحت قبل قيام اسرائيل، وما تزال مطروحة بعد تمكنها وسيطرتها.

هذه هي القضية العربية، وهذه هي مهمات الثقافة العربية – فيما أرى – وما تبقى او ما حدث ويحدث بالنسنة لنا، ان هو الانتيجة عجزنا عن تنفيذ هذه المهمات المطروحة منذ زمن طويل.

١ — عن العقل والعقلانية

« ...واجب ان نجعل نظرنا في الموجودات
بالقياس العقلي »
ابن رشد: فصل المقال

نطرح قضية العقل والعقلانية، ونعني بالعقل قدرة الأنسان على المعرفة، وبالعقلانية استخدام معرفة العقل في التنظيم والسلوك الاجتماعي والفردي، اليوم في المجتمع والثقافة العربيين نفسها بحدة قد تكون أقوى من أي وقت مضى، فهذه القضية تطرح نفسها وكأنها الوجه البديل والنقيض لما هو سائد، أو كأنها نتيجة مضادة لما حدث ويحدث، فالمشهد العربي العام، ومن كل جوانبه تقريبا، يجعل المرء يتساءل عن السبب فيما وصلنا اليه من سوء الحال وخطر المآل، مثلما يجعل المرء يتساءل عن البديل، وربما كان هناك شبه اجماع بين من يحتفظ ببعض من قدرة التفكير الهاديء على أننا نحن العرب بحاجة للتفكير العقلاني، وأننا لو كنا نسلك أو نفكر عقلانيا في أنفسنا وفيما حولنا، أو لو أننا بنينا مجتمعنا على نمط عقلاني، لما وصلنا الى ما وصلنا اليه، وربما كانت هذه المقولة هي جوهر الكتابات والدعوات الدائمة للعقلانية في الفكر العربي العقلاني المعاصر، وكما يتبدى ذلك على سبيل المثال في كتابات ودعوات قسطنطين زريق وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا وعبدالله العروى وياسين الحافظ وصادق العظم وغيرهم، حيث دعا كل منهم الى العقلانية صراحة، أو حارب بعض أوجه الخرافة والغيبية واللاعقلانية، وهذه كلها على نقيض الأفكار العقلانية، كما هو معروف، فالعقل لدى

هؤلاء المفكرين العرب مايزال مهمة ماثلة وراهنة، ولما تنجز بعد، ولهذا يأتي التفكير بالعقلانية في ثقافتنا العربية على شكل «دعوة» أو محاورة لنمط السلوك والتفكير الغيبي واللاعقلاني، بينما تبدو العقلانية في أوروبا والغرب عموما وكأنها مهمة أنجزت ودخلت في السياق الفكري والاجتماعي للثقافة والمجتمعات الغربية، فدعوة العقلانية التي بدأت تظهر واضحة في أوروبا منذ القرن السابع عشر، بدت وكأنها قد حققت أكثر من مراميها ومنجزاتها منذ القرن التاسع عشر، حتى أن هناك دعوات بدأت تظهر منذ أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لتجاوز العقلانية والعقل، وقد تبدى ذلك على شكل دعوات للعودة الى الحس والغريزة والدافع الحيوي، مثلما تبدى ذلك على شكل اتهام للعقل والعقلانية على أنهما، وكالتقدم، مفهوم برجوازي، اذ أنهما نشأا مع صعود البرجوازية الاوروبية، لكن لماذا لايضيف هؤلاء المتهمون للعقل بالبرجزة أن الحرية والديمقراطية، بمفهومها الحديث، هما من مفاهيم البرجوازية كذلك، بمعنى أنهما تبلورتا أيضا مع نشوء البرجوازية، لكن ذلك لايعيبهما، ذلك أن نشوء مفهوم ما في عصر لايعيبه اذا كان هذا المفهوم من الشمول بحيث يتجاوز عصر ظهوره ليلبي حاجات الأنسان الدائمة باعتباره انسانا.

ثمة دعوات أخرى مضادة للعقل والعقلانية، تتخذ اسم «مابعد العقل»، وهذه الدعوات للتفكير أو للعيش في مابعد العقل، انما تنسى أو تتناسى أنها تعيش «نعيم» انجازات عصر العقل، مثلما تعيش «جحيم» نتائج ماتلا عصر العقل، فاذا كان صحيحا أن التفكير العقلي والعقلانية مسؤولان عن تخريب البيئة واسلحة الدمار ونمط المجتمع الاستهلاكي والاعلامي وكل مساوئ عصر الصناعة ومصاعب الحياة الحديثة كما يقولون، فعلينا ألا ننسى أن هذا العقل وهذه العقلانية هما من قرب المسافات بين القارات والثقافات والبشر، وما من أحد من دعاة الذهاب الى مابعد العقل والعقلانية بقادر أن يعيش هانئا آمنا كما يشتهي دون انجازات العقل والعقلانية، فالعقل الذي قد يكون بعضهم استخدم منجزاته في اسلحة الدمار كالقنبلة الذرية، استطاع أيضا أن يمدنا بالطائرة والكمبيوتر وكل المخترعات والصناعات التي تقوم عليها الحضارة الحديثة ونحن نستطيع أن نصنع من طاقة

القنبلة الذرية مصنعا لتحلية مياه البحر أو طاقة كهربائية لانارة الأرياف والمدن، والمسألة انما تعود للأنسان في قدرته على تجاوز ماهو طبيعي وبدائي في شخصيته وتاريخه، وفي مدى استطاعته الوصول حقا الى مستوى علمه وعقله، فالعقل، انما يختلف عن الجانب البدائي، والطبيعي في الانسان، في أنه يحتوي بعدا أخلاقيا وقيميا، ولهذا فالعقل والعقلانية دوما مع استخدام العلوم لخير الانسان، مثلما هما مع الحرية والديمقراطية والعدالة.

ما كنا لنطرح هذه المناقشة العالمية عن العقل والعقلانية لو لم يكن لها صدى في مجتمعنا العربي، وثقافتنا الراهنة، فالحقيقة أن ثمة دعوة بل دعوات مضادة للعقل والعقلانية في مجتمعنا العربي، دعوات للعبور الى ما بعد العقل على الطريقة الاوروبية، لنصل فجأة الى نيتشه ثم فوكو ودريدا، وكأننا أنجزنا مهمات العقل أو بعضها كما حصل في الغرب الاوروبي، وبديهي أن هذا النمط من التفكير هو نمط من العيش خارج المجتمع، مثلما يعيش آخرون خارج العصور والمجتمع معا عن طريق دعوتهم لتجاوز العقل عن طريق العودة الى ما قبل العقل، كما في الدعوات السلفية والغيبية، والحقيقة أننا أمام دعوة واحدة تتخذ شكل دعوتين متناقضتين، واحدة تذهب الى الأمام بعيدا، وأخرى تذهب من الحاضر، ومن الحاضر العربي تحديدا بالنسبة لنا.

تظهر دعوة تجاوز العقل على الطريقة الغربية الحديثة في الادعاء أن التقدم وهو مفهوم قائم على العقل والعقلانية، مفهوم برجوازي، وبالتالي يجب تجاوزه، كما تظهر دعوة تجاوز العقل على الطريقة الاوروبية الحديثة، الى ما بعد العقل، على شكل الدعوة للفلسفة البنيوية الاوروبية مثلا، وفي صداها عندنا حيث ينظر الى الزمن والمجتمعات والحضارات كمتوازيات منفصلة في الحضور الوجودي — الزمني، وليس كمتعاقبات متتالية ومتصلة، فحسب النظرة البنيوية ليس هناك من فرق مثلا بين قبيلة بدائية تعيش في الغابة وبين مدينةنيويورك فكل واحدة منها «بنية» قائمة بذاتها تؤدي وظائفها وتجد سعادتها وبؤسها على طريقتها، مثلما تبتدع حياتها وثقافتها التي تلائمها، وبالطبع فان هذا التفكير ينفي قيمة ذلك الجهد التاريخي الذي بذله الانسان للانتقال من الغابة الى القرية، فالمدينة، ينفي

التجربة التاريخية للانسان، ونفي التجربة التاريخية نفي للعقل الذي تكون عبر هذه التجربة، ونفي للبعد الأخلاقي في العقل الانساني، ذلك البعد الذي يريد أن يخلص الانسان من الغابة ويسكنه في «مكان نظيف حسن الاضاءة»، فالعقل حالة ومرحلة حضارية انسانية بلغها الانسان بجهده، وعبر تاريخه، وليس معطى مسبقا للانسان عندما وجد نفسه للمرة الأولى في الغابة وعليه أن يجد الحل في مواجهة التحديات والأخطار التي تكتنفه من كل جهة.

في المقابل ثمة دعوة في المجتمع والثقافة العربية الراهنة لتجاوز العقل، بل ثمة صيحات هجوم على العقل تحت شعار «العودة الى الايمان والى الماضي»، وكأن الماضي هو الايمان فقط أو كأن الايمان هو الماضي، أو كأن العقل مرتبط بعدم الايمان وبالالحاد تحديدا، أو كأن العقل يدعي أنه عرف وفهم كل شيء واوجد له الحلول.

لا يدعي العقل أنه عرف أو فهم كل شيء، لكن دعوى العقل أبسط من ذلك وأكثر تواضعا بكثير، فما من دعوى مطلقة كهذه تستطيع أن تكون سمة من سمات العقل و العقلانية، وكل الذي يقوله العقل أن العالم قابل للمعرفة والفهم، وأن ما كان غامضا، أو غير معروف أمس، أصبح أقل غموضا وأكثر تعرفا اليه اليوم، وقد يصبح أوسع وأعمق وأكثر معرفة غدا، والعقل لا يزعم مثلما يزعم الايمان المطلق والمسبق، أنه مرجع كل شيء لكنه يقول أنه بالمقابل الحَكَم، أو أداة الحُكْم فيما كان واضحا ومتفقا عليه، أي فيما هو بديهي في الوجود الانساني، فهل هو غرور وادعاء للعقل عندما يقول أن الطبيعة تسير بقوانين، وأن الانسان يكتشف الطبيعة — ومنها ذاته — وقوانينها عبر الزمن والعمل، وبواسطته هو العقل؟، أو هل من غرابة أو غرور ان قال العقل وقالت العقلانية أن من الافضل للانسان أن ينظم حياته ووجوده على هذه الأرض بطريقة عادلة تضبط الوجود الفردي، مثلما تضبط الوجود الاجتماعي والوجود الانساني، وتنظم علاقات الأفراد والمجتمعات مع بعضها مثلما تنظم تلاؤم الانسان مع وسطه وبيئته .

أما عن الإيمان، فالعقل لايخلط بينه وبين الدين، فالإيمان شعور نفسي

فردي خاص، والدين مؤسسة اجتماعية عامة يقوم عليها كهنة وشيوخ وكرادلة وفقهاء، ولانعتقد أن العقل يسيء إلى هؤلاء عندما يقول أنهم بشر وأن عقولهم مثل عقول الآخرين. ولهذا نقول أن العقل لايدعو للإلحاد، كما يتوهم خصومه، أو كما يلصقون به هذه التهمة حتى يحاربونه بها، العقل لايدعو للإلحاد، مثلما لايدعو للإيمان أو الدين، فالإلحاد والإيمان مسألتان أقرب إلى أن تكونا مسألة نفسية، وربما وراثة اجتماعية ، منهما إلى أن تكونا مسألة عقلية عامة، والدين مؤسسة اجتماعية بشرية، وإلا ماهي الكنيسة والبابوية ودولة الفاتيكان؟ لكن العقل يدعو، وبالمقابل، إلى تحكيمه في أمور الوجود البشري والحياة، ولايتدخل في أمور ماقبل أو مابعد هذه الحياة أو هذا الوجود، فأمور البشر الحياتية هي أمورهم هم، وعليهم بأنفسهم أن يقتلعوا أشواك أيديهم، عليهم أن يزرعوا قمحهم وورودهم، وسواء بالنسبة للأفراد أوالجماعات، فالعقل يريد الحكم في أمور تنظيم الحياة اليومية، لأنه دون العقل لابديل إلا العودة إلى حياة الحيوانات في الغابة، ومن هنا فالعقل لايستحي بأن يعترف بأنه لم يكن، ثم كان ووجد، وبأنه مرحلة زمنية وحضارية تكونت عبر الزمن، وما زالت تتكون، وبأنه مضاف للإنسان نتيجة خبرته وتاريخه وعمله، بينما قضية الإيمان والإلحاد قضية سابقة زمنيا ووجوديا على العقل والعقلانية، فهي قضية مطروحة على الإنسان منذ وُجد ووقف مندهشا أمام وجوده ووجود هذا الكون، الإلحاد والإيمان هما مسألة نفسية تعود إلى العصور والمشاعر الاولى للإنسان، ومن حق كل إنسان أن يعتنق الجواب الذي يرتئيه، لكن العقل يضيف هنا: وليس من حق أحد سواء أكان ملحدا أم متدينا أن يفرض جوابه على الآخرين تحت أي اسم أو شعارأو سلطة، ففرض أي جواب أو أي رأي، هو بداية لفتح بوابة العنف والبغضاء، ولوكان ذلك باسم الإيمان، وتاريخ الحروب والمذابح المرتكبة باسم الإيمان وباسم الدين معروف جيداً، وبعضه مايزال ماثلاً، وفي حياتنا اليومية خصوصا.

كان ديكارت يساوي بين العقل والبداهة الاولى، وربما كانت البداهة الاولى بالنسبة للإنسان، من الناحيةالاجتماعية — الإنسانية، هي رغبته في العيش الآمن والرغيد، أما العدوان والعنف فهما سلوك يؤدي الى الدمار وخلخلة الأمن

واستحالة الرغد، مثلما يؤدي الى الموت الذي هو — في أبسط تعريف — نفي للحياة، ونفي الحياة هونفي العقل، مثلما نفي العقل هو نفي للحياة، وربما احتال الإنسان على الجوانب البدائية العدوانية المكتسبة من وجوده الطبيعي الأول — هذه الجوانب المناهضة للعقل، باختراع الألعاب و الرياضة والتطلع إلى المجهول لمعرفته، فأين نحن من كل هذا، أين نحن من العقل والعقلانية في مجتمعنا وثقافتنا العربية؟

يبدو أن العقل والعقلانية مرحلة غير منجزة حتى الآن سواء في تفكيرنا كأفراد أومجموعات، أم في تنظيم حياتنا ووجودنا الاجتماعي — الإنساني، بل إن طرح هذه المرحلة — المهمة،هو في حد ذاته طرح جديد في ثقافتنا العربية الحديثة، وإذا كنا نتذكر ونذكر أوروباداتما أثناء الحديث عن العقل والعقلانية، ونقول أن أوروبا قد أنجزت هذه «المهمة المرحلة» أو كادت، فإننا لاندعي أن أوروبا قد انجزتها كاملة، وعلى الأقل في علاقات الحكومات الأوروبية بالشعوب الأخرى، بل وفي نظرة كثير من الأوروبيين إلى الثقافات والشعوب غير الأوروبية، بل وفي علاقات الأوروبيين مع بعضهم، وبأنفسهم، فلا أحد يستطيع أن ينسى ما فعلته أوروبا وأمريكا في العالم ومعه، ولاأحد ينسى الحروب الأوروبية (الأولى والثانية) وقبلها حروب القرنين ١٨ — ١٩ ، ثم استعمارأوروبا وأمريكا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية، وكلها أمور منافية للعقل والعقلانية، أو منافية لذلك البعد الإنساني والاخلاقي في العقل الإنساني، وإذا كنا نقول أن اوروبا عرفت العقلانية منذ القرن السابع عشر، وأننا بحاجة للعقلانية في حياتنا وثقافتنا العربية خلال القرن العشرين، فإننا ندرك أن هذه العقلانية التي ندعو إليها ليست مطلبا ثقافيا ترفيا، أو مصنعاً تستلمه ناجزاًوبالمفتاح، فالذي يقرأ تاريخ أوروبا منذ القرن السابع عشر وحتى الآن، يعرف الثمن الذي دفعته أوروبانفسها في سبيل إنتاجها لهذا المفهوم، في سبيل مقاربتها لهذا الانجاز، في سبيل أن تصبح العقلانية طريقة ونمطاً في تفكير الأفراد وسلوكهم، مثلما في تنظيم الوجود والمجتمع، بل إن العقلانية الأوروبية ما تزال تفرز نقائضها حتى اليوم من فلسفات وسياسات، ومثالا الفاشية والنازية ليسا ببعيدين.

بالطبع نحن لاندعو الى تقليد المسار التاريخي الاوربي فهو مسار له تاريخه وخصوصيته، لكننا ندعي بالمقابل أن مسألة العقل واللاعقلانية هي مسألة إنسانية عامة تخص الانسان كإنسان، وأن للعقل البشري تاريخه الخاص والمستقل عن كون الانسان أوربياأوصينيا أوعربيا، فالعقل كوني —إنساني في وجوده ومناحي متطلباته العامة، وهذا العقل يتجلى، رغم جوهره الواحد، عبر تلاوين وطرق وآليات مختلفة باختلاف الحضارات والشعوب والثقافات والأزمان والأفراد، لكن العقل يبقى أعدل الأشياء قسمة بين الناس كما قال ديكارت، والعقل أداة المعرفة والفهم للموجودات كلها كما كان بعض قدماء فلاسفة العرب يقولون، وفي كل الأحوال، فإن من الخطأ التاريخي والمعرفي في رأينا اعتبار التاريخ الفكري والثقافي لأوربا، حيث نضج مفهوم العقل والعقلانية، تاريخاأوربيا محضا، أو تاريخا نشأ وتكون ونضج في جزيرة مهجورة ومعزولة عن باقي الثقافات والحضارات والفلسفات والشعوب الأخرى، فمن المعروف لأي دارس للفلسفة الأوروبية مدى تأثير النزعة الفلسفية العقلية العربية — الإسلامية فيها، وتأثير نزعة ابن رشد العقلية على وجه الخصوص . ومن هنا ربما كان من الأقرب للعدل والصواب أن نقول أن تاريخ الفكر البشري ومسائله هو تاريخ واحد في مسائله الكبرى، لكن التطورات التاريخية والثقافية والتجليات والاجتهادات لدى هذا المفكر أو ذاك، وفي هذا الزمن أو غيره، تختلف من حيث التلاوين وشكل المعالجة والطرح، مثلما تختلف من مكان إلى مكان، لكن كل ذلك قد اصبح الآن، فيمايبدو من مخلفات الماضي، فأية خصوصية تستطيع اليوم ان تصمد في عصر هذه«القرية العالمية الصغيرة» وأي عقل أو فكر منفرد يستطيع أن يبتعد بنفسه عن الأفكار التي تحيط به من كل جانب مشكلة فكرا عالميا واحدا وشاملاً، وقد أصبح بديهياًأن لامكان، او على الأقل لامكان مشرفاً لأحد في هذه القرية الصغيرة إلا إذا أثبت جدارته بذلك، وإلا إذا ارتفع الى مستوى سكان القرية الآخرين، ولامجال لنا كعرب للوصول الى مستوى سكان هذه القرية الآخرين إذا لم نغير طرق تفكيرنا وسلوكنا وتنظيماتنا اللاعقلانية، أو ما قبل العقلانية، بدءاً بالأفراد وانتهاء بالتنظيمات الاجتماعية والهيئات الحاكمة، ومن هنا تأتي — ربما — اهمية الدعوة إلى العقل والعقلانية في واقعنا وثقافتنا، في

مجتمعنا وفكرنا العربيين المعاصرين، ومن هناكذلك تكون الدعوة الى تجاوز العقل، سواءً الى ماقبله أم الى مابعده، بمثابة انتحار جماعي واجتماعي، واستقالة من هذا العالم.

لكن الدعوة للعقل في المجتمع العربي تتعرض اليوم لنكسة، و الكثيرون ممن رفعوا راية العقل والعقلانية، راية حكم القانون والمؤسسات والتفكير الحر، تحولوا في أواخر حيواتهم الى دعاة للغيبية واللاعقلانية، وما أسماء العقاد وخالد محمد خالد ومصطفى محمود إلا أمثلة باتت معروفة، لكن الأخطر من ذلك أن تكون العقلانية غير متسقة وهشة عند بعضهم، حتى أنها تتجاور مع الغيبية واللاعقلانية، وأحيانا الطائفية والخرافة، لدى بعضهم، فإذا كانت دعوة العقلانية متسقة وبعيدة المرمى عند مصلح متنور مثل الشيخ علي عبد الرازق في دعوته لتأسيس الدولة على أساس العقل البشري، مثلما هي متسقة عند طه حسين وأحمد أمين في دعوتهما لدراسة التاريخ والأدب العربيين حسب المناهج العقلية، وإذا كان قسطنطين زريق مثلاً متسقاً مع نفسه في الدعوة لتحكيم العقل في أمور حاضرنا ومستقبلنا، وكان زكي نجيب محمود متسقا مع فكره في محاربته ل «خرافة الميتافيزيقا» وإذا كان ياسين الحافظ مستنكراً ل «اللاعقلانية في السياسة العربية»

فإننا نجد في المقابل آخرين يدعون إلى العقل والعقلانية، بل والحداثة لفظياً، ومع العقل والعقلانية، ولها، يضع قيداً، بعضهم يدعوه الإيمان، ومع أن مجال الإيمان غير مجال العقل كما سبق أن أوضحنا، ومع أن العقل كذلك يرفض أيّ قيد في مجاله وإلا لأنكر نفسه ونفاها، فليس للعقل من قيد إلا قيد المعرفة والعدالة، نقول، ولكننا مع ذلك نشاهد من يدعو الى العقل و «الحداثة» ، وهي تفكير أو مرحلة ناتجة وتالية للعقل وعصره، بل يدعو الى انتقاد هذا الوضع غير العقلاني للمجتمع العربي، لكنه في الوقت نفسه لايأنف من أن يجاهر بالدعوة لأمور وتفكير غير عقلانيين، أمور لانظلمها عندما ندعوها بالخرافة، والخرافة غير الإيمان، إذ الإيمان حالة نفسية يستطيع المرء قبولها أو رفضها، لكنه لايمكن إلا أن يحترمها، أما الخرافة فهي تخلف فكري ناتج عن قصور في معرفة القانون أو تفسيره، أو ادعاء لظاهرة

تخرق القانون أو لاقانون لها، وبعبارة أخرى فالتفكير الخرافي لايمكن أن يكون قريبا من العقلانية أو من الإيمان، كأن يتحدث بعضهم عن خوارق ومعجزات الصوفية والأولياء والسحرة، أو كأن يتحدث عن قبر ولي ينبع منه الماء، أو أيقونة يرشح منها الزيت ونحن لانتكلم هناعن حالة افتراضية بل نقصد كتاباًمعيناًأصدر هذا العام هو «الصوفانية ۱۹۹۱» لمؤلفيه الياس زحلاوي وأنطون مقدسي، حيث يتحدث الكتاب عن أيقونة ينز منها الزيت في كنيسة الصوفانية في دمشق، وإذا كنا نعتب على أحد فإننا نعتب، الى حد الأسف، على اسم مثقف نحترمه كالصديق أنطون مقدسي ارتبط اسمه في الثقافة العربية عبر المساهمة بدعوات نبيلة كالقومية العربية والعقلانية والتنوير والحداثة، بينما مسألة رشحان الزيت من الأيقونة الدمشقية هي مسألة، أو معجزة «طائفية» وليست معجزة قومية أو حداثية فيما نرى، وإلا لماذا لم يرشح هذا الزيت من قبر ابن عربي في دمشق مثلا؟، فالمعجزة القومية هي وحدة العرب، ومعجزة الحداثة هي القضاء على التخلف، أما الزيت المقدس فلن يفيد العروبة والحداثة والعقلانية، وحتى الإيمان في شيء، وعلى كلٍ فتلك الظاهرة التي نتحدث عنها قد تكون أحد مظاهر الفصام في فهم واستيعاب العقلانية لدى قطاعات واسعة من المثقفين العرب، مثلما هي أحد مظاهر تلك العقلانية غير المنجزة، حتى في أذهان من يظن نفسه عقلانيا وحداثياً في مجتمعنا وثقافتنا، ولن نسهب في تحليل «المعجزة» هنا، فقد سبق لصادق جلال العظم أن حلل الأسباب النفسية والاجتماعية والسياسية لظاهرة ظهور العذراء في إحدى كنائس القاهرة بعد هزيمة ۱۹٦۷، وفي كل الأحوال فالإيمان النقي التقي شيء ومعجزة ظهور «الحربة المخبأة أيام الصليبيين لمحاربة المسلمين،أو معجزة العذراء، أو الزيت من أيقونتها»، شيء آخر غير الإيمان إطلاقا.

العقلانية والعقل، مطلب مايزال مهمة غير منجزة، ومرحلة لم نبلغها بعد في مجتمعنا وثقافتنا العربيين، وما من مهرب لنا من هذه المهمة وهذه المرحلة إذا ماأردنا لنا مكانا ووجوداً في هذا العالم، ولن يجدينا الهرب الى الأمام أو الى الوراء، فذلك يعقّد المشكلة بدل أن يحلها، في حين أن المسألة باتت تتطلب مواجهة صريحة وحازمة، والمهمة تتطلب إنجازاً.

٢ — المجتمع المدني والعلمنة

« وفي عقيدتي ان لاشيء يسيء إلى المبادىء الروحية ويعرضها لقلة الحرمة مثل جعلها مطية للاغراض المادية البحتة »

عبد الرحمن الشهبندر

كان من

المنطقي أن تؤدى دعوة العقلانية، وتحكيم العقل في تنظيم الحياة والمجتمع وسلوك الأفراد، أي في تنظيم معيشة الانسان في هذا الوجود إلى فكرة العلمانية والمجتمع المدني، فالمدينة والعلمانية في الاجتماع الانساني من مظاهر «عقلنة» الوجود البشري، والعلمانية مثل العلم هي إحدى نتائج العقل مثلما هي أحد مظاهر الارتقاء بهذا الوجود من «شريعة الغاب» الى «شريعة العقل»، ومن هنا يعرف للمجتمع المدني او العلماني بأنه المجتمع المستقل في تنظيم حياته المدنية — الاجتماعية عن أية افتراضات مسبقة عن، ولوجود الإنسان ومجتمعه. ومن هنا كذلك ينبغي أن تكون علاقات العيش الإنساني — الاجتماعي في المجتمع المدني محكومة بنواظم العقل — العلم البشري، حسبما تقوله العلمانية، لكن نواظم العقل متبدلة بتبدل مراحل العيش والارتقاء الانساني، ومتغيرة بتغير المكان والزمان، وان كانت كلها محكومة بمبدأ اساسي هو الحفاظ على مبدأ الوجود واستمراريته، ومن ثم الوجود الآمن والعادل ..

في مثل هذه الحال تكون الاعتقادات الايمانيةالايديولوجية الفكريه شأنا خاصا من شؤون الضمير الفردي وغير ملزمة للآخرين في علاقات العيش الاجتماعي ضمن مجتمع متعدد بالضرورة في اعتقاداته وآرائه الفكرية والايمانية

والاجتماعية والسياسية، وإلا فإن فرض رأي ضمير على ضمير آخر هو بداية التسلط، ومن ثم العنف المتبادل ، فالمجتمع المدني إذن، او العمران على لغة ابن خلدون، يفترض فكرة «العقد الاجتماعي» بين اطراف المجموعة الاجتماعية وبين البشر عموما ،وفي مثل هذه الحالة يمكن للحكومة أن تكون حكما ومراقبا، وليس مجرد ممثل لايديولوجية او طبقة مسيطرة، والحقيقة ان ما من مجتمع وجد عبر التاريخ وكان موحدا ، وفي كل زمان ومكان كانت الخلافات والتناقضات الفكرية والاجتماعية والدينية والسياسية موجودة ، وتتخذ شكل زمانها ومكانها، فتسمى: فكرة جديدة او هرطقة أو ثورة فكرية أو الحادا او ايمانا جديدا أو بدعة . . إلخ، ومن هنا نستطيع القول ان المجتمع المدني ترتيب جديد للمجموعات الاجتماعية لايأخذ بعين الاعتبار رغبة أي من التنظيمات والعقائد الاجتماعية والشخصية الموروثة في فرض نفسها على الجميع، حتى وإن تمأسست في مؤسسات، كالدين والطائفة والعشيرة، بل والحزب السياسي، بل ويقاوم رغبة أو محاولة اية مجموعة اجتماعية السيطرة على باقي المجموعات باسم الصحة المطلقة لعقيدتها، وفي المقابل تحاول العلمانية والمجتمع المدني ترتيب علاقات وحياة المجموعات سلميا، وجعل العقل والعلم والمصلحة المشتركة، أي الاعتراف المتبادل بالمصالح وحرية الاعتقاد ووجوب الاحتكام الى المؤسسات التمثيلية البشرية غير المقيدة بأية صفة إطلاقية دينية كانت أم دنيوية، فالعلمانية لاتتطلب التخلي عن العقيدة والرأي بل وتعرف أن هذا غير ممكن، لكنها تريد الامتناع عن فرض هذا الرأي بأي شكل من أشكال العنف والضغط أو الاكراه ، حتى ولو كان ذلك على شكل ترغيب أو ترهيب.
لكن هذه العلمانية، وهذا المجتمع المدني الذي نتحدث عنه ليس مجرد دعوة مثالية اوأخلاقية، بل هو مهمة تاريخية يقتضي إنجازها، وخاصة في مجتمعنا العربي، تطورا تاريخيا، فكريا واجتماعيا، والدارس لتاريخ إنجاز هذا المجتمع في أماكن أخرى من العالم، أوالذي أنجز من مهمات وصفات المجتمع المدني العلماني، يعرف أن الوصول إلى مثل هذا المجتمع أي إلى حرية الضمير والمعتقد والفكر، وإلى عقلانية التعايش وتنظيم المجتمع عقلانيا، لم يكن سهلا، بل وكلف المجتمعات المذكورة محاكمات وحروبا وثورات وضحايا امتدت على مر تاريخ التحديث في هذه المجتمعات، محاكمات قد لاتكون بدأت بمحاكمات جاليلة وانتهت بمحاكمة طه

حسين، وضحايا ليس الحلاج وجيوردانو برونو أولها، وحروب ملأت التاريخ والجغرافيا باسم هذه العقيدة الدينية أو تلك، ففي الطريق الى المجتمع المدني الحديث، الى العلمانية قدمت البشرية عشرات الوف الضحايا، وقدمت عشرات المكتشفات العلمية والافكار الجديده، وفي الطريق الى المجتمع المدني الحديث والعلمانية حصل تنوير بل وثورة حتى داخل الفكرة الديني المسيطر خلال العصور الوسطى، مثلما حدث فك لا رتباط مسائل الايمان والعقيده بمسائل الحياة اليومية السياسية والاجتماعية ،اي حصل فك لارتباط «المقدس» ب«الدنيوي» إنزالا للمقدس إلى مستوى الحياة اليومية وتناقضلتها، الى مستوى خلافات البشر الدنيوية ، من سياسية واقتصادية وفكرية، وبالتالي فكل خطأ بشري يتعلق على مشجب «المقدس»، ويصبح هذا الخطأ بالتالي خطأ مقدسا ومعصوما بالايمان الديني. ولهذا فإما أن يتغاضى عنه من جانب المؤمنين على شكل سكوت وتسليم، بينما يتهم هذا المقدس نفسه من جانب «الهراطقة».

ويعبارة صريحة، فكل خطأ في السياسة أم في التفكير يتخذ لنفسة حق الحكم باسم المقدس، (الخطأ في التفكير بمعنى التفسير) وكل خطأ أو ظلم في إدارة المجتمع، أي في الحكم، يعلق على مشجب المقدس، وما إغلاق الكنائس بعد الثورتين الفرنسية والروسية إلا نتيجة تدخل رجال الدين في امور السياسة ومساندتهم لاشكال معينة من الحكم، أو كما حصل مع ذلك الملك الأندلسي العربي الذي تحالف مع ملك مسيحي إسباني ضد أخيه، وعندماانتصرمع الملك الاسباني على أخيه وقتله ثم جاءت وفود المهنئين بالنصر والغلبة على الاخ، وكان الملك الأندلسي يدرك في أعماقه هول ما فعله بقتل أخيه مشتركا مع خصمه، قال العبارة التي صارت شعارا في المغرب الاسلامي : «لاغالب إلا الله» وبهذا تنصل الملك الاندلسي من تعاونه مع خصمه وقتله اخيه، وألقى تبعية ذلك على الله، ليبدو وكأنه مجرد منفذ لارادة المقدس، وليس ساعيا وراءالملك والسيطرة.

بالنسبة للمجتمع العربي تحديدا، فالدعوة للمجتمع المدني العلماني، ما تزال جديدة جدة عملية التمدين وربما يمكن تأريخ ابتدائها بتلك الرسالة التي أرسلها ابراهيم باشا ابن محمد علي الى متسلم اللاذقية في ٢٤ ربيع الثاني ١٢٤٨ ه (١٨٠٩

م) وفيها يقول:

«الإسلام والنصارى جميعهم رعايانا، وأمر المذهب ماله دخل بحكم السياسة، فيلزم أن يكون كل بحاله، المؤمن يجرى إسلامه والعيسوي كذلك، ولا احد يتسلط على احد».

ويعد ابراهيم باشا، الذي قارب العلمانية لأسباب إدارية وسياسية، اول المفكرون فدعا للعلمانية والمجتمع المدني كتاب ومفكرون من أمثال شبلي شميل ولطفي السيد وعبد الرحمن الكواكبي وعلي عبد الرازق وطه حسين وجبران خليل جبران وعبد الرحمن الشهبندر وسلامة موسى وقسطنطين زريق وغالبية المفكرين القوميين والماركسيين، وربما كانت الأنظمة العربية التي تحكم باسم الفكر القومي من اثار الدعوة للمجتمع المدني والعلمانية في العصر الحديث، على الرغم من أنها لم تستطع ممارسة وتحقيق إلا القليل القليل من سمات المجتمع المدني، ومن العلمانية، بل أنها، وفي حالات كثيرة ناقضت المجتمع المدني والعلمانية في ممارساتها وسياساتها، فمزقت المجتمع وعملت على تهديمه، بدل أن تعمل على توحيده وعقلنته وتنويره.

من واقع هذه الحالة، حالة تردي الأنظمة العربية التي قامت على أساس القومية، إذ تأثرت بالاشتراكية والماركسية وقبلهما الليبرالية الغربية ومجمل الافكار العلمانية، يبرز اليوم رأي يقول أن العلمانية قد اخفقت في المجتمع العربي، وأن إخفاق العلمانية هو إخفاق للمجتمع المدني، فالمجتمع المدني هو نقيض المجتمع الديني كما هو معروف، ومن هنا فهذه الدعوة لاتخفى رغبتها في العودة الى المجتمع الديني عند بعضهم، وما بروز التيارات الاسلامية — السياسية المتشددة والعنيفة، الا أحد مظاهر انتشار هذا النمط من التفكير، ومن هنا فالسياسة تعود لترتبط بالدين، ويعود الدنيوي محكوما بالمقدس (الحاكمية لله) كما قال سيد قطب، وخصوصا في المجتمعات الاسلامية حيث لايمكن الفصل بين السياسة والدين كما يرى أصحاب هذا الرأي، وبعضهم علمانيون سابقون، تراجعوا مع تراجع« الدولة القومية» ومع انتشار المد الديني عقب هزيمة ١٩٦٧ وصعود الحركة الاسلاميةفي إيران، حتى أن بعضهم يعتبر علاقة الدين الاسلامي بالسياسة

والمجتمع علاقة واجبة وحاصلة حكماًبل، ومميزة لخصوصية الدين الاسلامي على ما يقول بعضهم، وإذاكانت العلمانية في أوروبا قد قامت كصراع ضد الكنيسة، فلا كنيسة في الاسلام حتى تقود ضدها مثل هذه العلمانية «المستوردة» من أوروبا. كما يقال . ولكن العلاقة بين الدين والسياسة ليست سمة خاصة ومميزة للمجتمع أو التاريخ الإسلامي أوالعربي، بل هي سمة لمرحلة تاريخية مرت بها البشرية، وأي دين أو أية فكرة، خاصة إذاكانت ذات تاريخ وحضارة كالاسلام، لاينظر إليها«في ذاتها» بل ينظر إليها كما مورست وبقت عبرالتاريخ، فالاسلام ليس هو القرآن والحديث، ليس هو العقائد والعبادات فقط، إنما الاسلام هو تاريخه والحضارة العظيمة، التي بناها، أو بنيت باسمه، هو هذه الألف وأربعمائة عاما من عمر هذه العقيدة، وما أنتجت خلالها من حكومات وفلسفات، من أفكار وأنماط عيش جرت تحت ظلال هذه العقيدة، ولهذا لايمكن العودة إلى النبع أبدا، فالنبع أصبح تيارا طوله مئات السنين، ولم يعد هناك من نبع إلا مجازا، هناك نهر جرت فية مياه ومياه، مياه مرت على أراض كثيرة، فتغيرت ألوانها وتبدلت الأراضي التي مرت هذه المياه فيها، وعليها، مثلما تبدلت وتغيرت المياه بتغير الروافد أو التيارات الأخرى التي صبت في هذا النهر التاريخي العملاق، وواقع هذا النهر يقول لناأن ما جرى فيه كان بشريا محضا، من الخلاف يوم السقيفه• حول أحقية الأنصار أم المهاجرين في الخلافه، إلى الخلاف بين إيران والسعودية اليوم حول تمثيل الاسلام الحقيقي، مرورا بكل ماأنجز من مذاهب وفلسفة وعلم وثقافة، فكل ما حصل صنعه بشر، اختلفوا واتفقوا، مرة على اسم الله، ومرة خارج أسمه، ولكنهم بقوا بشرا ما اختلفوا إلا على «الثريد الأعفر» كما كان مالك ابن انس يقول عن الخلافات بين علي وعثمان وطلحة والزبير»•

ومن هنا نقول: أن الدين كان مؤسسة دنيوية، أو أنة مارس هذا الدور في الواقع، وقدم «الحمايةالدينية» أو الايديولوجية والتسويغ للمتحاربين من أطراف مختلفة ومتقاتلة،وسواء أكان الدين الاسلامي يقبل بذلك ام لا فقد حصل ذلك، ألم يقدم الحسين مطلبه السياسي تحت شعار ديني ؟ ألم يقل كل خليفة أنه يمثل الشريعه في هذه الأرض حتى ولو كان زنديقا وسكيرا، أو لاحول له او قوة كحالة

الخلفاء من نسل بني العباس، زمن المماليك؟

إذن الاسلام مارس السياسة، وباسم حق الهي مقدس، والذي مارس هذا الحق(الحق الالهي المقدس) هم بشر أخطأوا وأصابوا، ولهذا فربما كان الأفضل هو أن نفصل بين«الالهي المقدس» وبين البشر وممارساتهم، حتى لانحمل «المقدس» تبعة أخطاء البشر، وعندها نستطيع ان نقول أن الذي عذب الأخرين في ظل الاسلام لم يكن «الايمان» أو «الاسلام» بل هو الحكومات والسلطة البشرية، ولهذا فمن الأفضل أن يفصل بين السلطة البشرية وبين«المقدس»، فالسلطة ليست مقدسة، وأي تقديس لسلطة ما هو تسويغ لها في ظلمها، وعسفها، كما أن من الأفضل كذلك أن يفصل بين الايمان، ومنه الايمان الديني، وبين مشكلات تنظيم البشر لحياتهم الاجتماعية ومجتمعهم المدني والعمراني، وأن يتولى ذلك العقل البشري، ومن هنا نستطيع أن نزعم أن المجتمع المدني والعلمانية مطلوبان في المجتمع العربي لا لأنهما فكرة أوروبية، أو فكرة مثالية، بل هما مطلوبان لأن مجموعة بشرية معقدة التركيب، كالمجموعة التي تعيش في منطقة الثقافة العربية، و تتألف من أخلاط متفرقة من المذاهب والاعراق، من التيارات والافكار، من مراحل النموا والتطور المتفاوت لاتستطيع الاستمرار في الوجود دون «عقداجتماعي» متفق عليه من قبلها كلها، عقد اجتماعي ينظم العلاقات بينها، ويحقق استمرار وجودها وتطورها، أو يحقق الوجود المستمر للجميع ضمن هيكلية اجتماعية موحدة، ويجعل كل طرف عرقي او سياسي أو مذهبي، يدرك أنه لا يستطيع الانفراد في السيطره على الكل الاجتماعي، وأن «مقدسه» ملك له وحده ولايحق له فرضه على الأخرين، فمثلما ناء تاريخ أوروبا في العصور الوسطى تحت ثقل الربط بين الدنيوي والمقدس، بين السياسة والدين، أي عبر محاولة فرض الكنيسة رأيها، وكما تمثل ذلك في تارخ سيطرت الباباوات على الملوك، وفي تجييش الجيوش أثناء الحروب الصليبية، ومكافحة واضهاد الفكر الحر، بل والعلوم التجريبية والعقلية وارسال البعثات البشرية الدينية كممهدات ودعايات للاستعمار الاوروبي في أمريكا والشرق، فإن التاريخ الاسلامي العربي، ناء كذلك تحت ثقل ربط الدين بالسياسة، فتحولت الخلافات السياسية الدنيوية بين البشر «على الثريد

الاصفر» كما كان مالك بن انس يقول، الى خلافات عقائدية – مذهبية، كما حصل بين علي ومعاوية مثلا، وما نتج عن خلافهما من مذهبين شقا الاسلام منذ بدايته تقريبا، وكما حصل مع السلطان عبد الحميد عندما سوغ سياسته بالحق الإلهي، وكما حصل مع سيد قطب عندما سوغ مواقفه السياسية وآراءه في السلطة الناصرية بنظرية «الحاكمية لله» وكما يحصل اليوم مع الجماعات الإسلامية، التي تدعي عندما تعارض الأنظمة الراهنة أنها تتحدث باسم «المقدس»و «الإلهي» وأن لها بالتالي الحق في فرض مشيئة هذا «المقدس» ليس على هذه السلطة فحسب، بل على المجتمع كله كذلك .

من هنا يحق لنا القول أن تاريخ المؤسسة الدينية في أوروبا مشابه لتاريخ الدين الإسلامي في الشرق بالنسبة لمسألة العلاقة بين الدين والسياسة، وكماتبدى ذلك في الممارسة الواقعية، ونحن لانتحدث هنا عن العقائد والأديان كعقائد وعبادات، بل نتحدث عن الأديان كتاريخ وممارسات ومؤسسات بشرية، أومارسها بشر لهم ما لهم وعليهم ما عليهم .

وهنا نتوقف لنتساءل مع المتسائلين :

هل أخفقت العلمانية ودولة المجتمع المدني في البلدان العربية؟ وهل أخفق المجتمع العربي بالتالي في عملية تحديث نفسه؟

يبدو أن علينا أن نتفق منذ البداية أن الأخفاق في إنجاز مهمة تاريخية واجتماعية لايتحدد في أنها تحققت أم لم تتحقق، مثلما لايتحدد إنتهاء فكرة أو نظام ما، بزواله من الوجود، فانتهاء نظام أو فكزة ما، إنما يتحدد بانسداد الآفاق وإمكانية التطور التي يفتحها هذا الفكر، حتى وإن بقي هذا التفكير موجودا في الساحة، في المجتمع وفي السلطة، وبهذا المعنى نقول إن التفكير الخرافي، مثل التفكير السحري قد انتهيا، بمعنى أنهما لايستطيعان الإجابة الصحيحة على المشكلات والاسئلة التي تطرح عليهما اليوم، على الرغم من أنهما ما يزالان موجودين في الفكر والمجتمع البشريين، وبهذا المعنى، فالعلمانية لم تخفق لأنها لم تتحقق أولا، ولأن سبلها وآفاقها ما تزال مفتوحة، فهي الطريق الوحيد لتحديث المجتمع الإنساني والعربي، والأخفاق أو النجاح، لمهمة ما إنما يتحدد في تحديد

ضرورة أم عدم ضرورة إنجازها، فإذا كان هناك مهمة إجتماعية ما ماتزال ماثلة، وما تزال ضرورية، لأنها ما تزال مطروحة كسبيل وحيد لإنقاذ مجتمع مهدد بالإنهيار، حتى لانقول لتطويره فقط، فإن هذه المهمة ستظل مطلوبة الأنجاز وغير مخفقة مهما طال الزمن، ومهما اعترضتها العقبات وتأخر الإنجاز، والإخفاق الحقيقي لمهمة ما إنما يكون عندما تصبح هذه المهمة غير ضرورية ونافلة في مجال طرحها، أوأن المجتمع لم يعد في حاجة إليها، أوأنه تجاوزها إلى مهمة ارقى منها، ولا نعتقد أن هذا هو وضع المجتمع المدني والعلمانية في الوطن العربي، فالعلمانية تبدو اليوم أكثر من أي وقت مضى سبيلا مفتوحا، لتخليص المجتمع العربي من تخلفه وربما تبعيته، سواء للماضي، أو للحاضر (الأمريكي - الأوربي) والمجتمع المدني، هو المجتمع القادر على أن يكون متماسكا وعادلا، وفي هذا تعلن العلمانية أنها لم تخفق، لأن في إخفاقها الموت الحضاري، وربما الوجودي، لهذا المجتمع، ولأن في إخفاقها العودة الى مجتمع الملل والطوائف والأعراق والقبائل والعشائر، بل البغضاء والعنف والتفتت، وما ارتفاع أصوات البغضاء والعنف والطائفية والعرقية في الراهن العربي إلا أحد سمات، وأحد نتائج مرحلة ازمة ولادة، أو تأخر ولادة المجتمع المدني، الذي يتقدم كحل معقول ومطلوب في مواجهة عنف الطوائف والأعراق والمذاهب والسلطة. فما من أحد، ما من حزب سياسي، أو طائفة أو مذهب يستطيع الانفراد بالسلطة والسيطرة وفرض سياسته أومذهبه، وربما تكون نهاية الحروب الدينية في أوربا ونهاية الحرب اللبنانية، مثل نهاية تجربة إنفراد الشيوعي السوفييتي بالسلطة، برهانا على أن ما من «واحد» يستطيع البقاء مسيطرا حتى وإن تدثر بدثار «مقدس» سواء أكان الدثار المقدس «إلهيا» أم «إيديولوجيا»، وما من حل يبدو منقذا إلا العقلانية والعلمانية، ولهذا نقول أن المجتمع المدني والعلمانية لم يخفقا في المنطقة العربية مع تردي الأنظمة التي تستند على القومية، حتى ولو أن العلمانية والمجتمع المدني لم يتحققا، بل بقيا مشروعا للإنجاز ومهمة للتاريخ، فالدولة الدينية في هذا المجتمع لاتستطيع أن تسيطر وتكون بديلا بعد انفراط عقدالخلافة الدينية العثمانية لسبب بسيط مشابه وهو أنها قد انتهت مع انتهاء الخلافة العثمانية، ومع إنتهاء تاريخ الرابط الديني للمجتمع في العالم الحديث،

فسدى تذهب إذن مراثي ودموع برهان غليون ووجيه كوثراني وغيرهما النادبة للسلطة العثمانية، ومأزق المجتمع العربي أنه لم يستقر أو لم يصل بعد إلى الشكل الحديث للتنظيم الاجتماعي والدولة، ولهذا تظهر فيه مظاهر الترقيع والتلفيق والإرتجال واللهاث وراء الماضي أو القفز فوق الواقع، أما الدولة الموجودة الآن، وشكل التنظيم الإجتماعي والسياسي الراهن في المنطقة العربية فهما من خصائص وسمات المراحل الإنتقالية، ومن أعراض حالات الحمل وأمراض الولادة وعسرها وعسر ولادة الجديد من القديم، ولهذا فالمجتمع العربي ليس دينيا اليوم وليس علمانيا، والسلطة فيه على شكله، فالسلطةفي المجتمع العربي ليست علمانية وليست دينية،إنها مجرد سلطة سلطوية إن صح — التعبير — قهرية، فهذه السلطة كما اتضح، ليس لديها مشروع اجتماعي، ولا يهمها تنظيم المجتمع على أساس مدني — علماني، أو على أساس ديني، وما يهمها فقط هو بقاؤها «سلطة» وهذا الكلام يصح على «خادم الحرمين» مثلما يصح على «بطل القومية العربية» أو «الزعيم الأوحد»، ولهذا فهذه السلطة ترقص على حبل الدين مثلما ترقص على حبل الأمريكان أو السوفيات عندما كانوا قوة، او على حبل العروبة، أو حبل العلمانية، ومايحدد نوعية الرقصة هو«مقتضيات المرحلة» وطلب الجمهور، والذين يذكرون تواريخ سلطة جعفر النميري وزياد بري والسادات يجدون مثالا واقعيا لما نزعم، فكل حاكم عربي يستطيع أن يقول كما كان نابليون يقول: «سيقال أني بابوي . أنا لست بشيء . فقد كنت محمديا في مصر، وسأصير كاثوليكيا هنا لخير الشعب . إني لاأؤمن بالأديان» .

تنظيم المجتمع الحاضر — هذا ان كان منظما — والسلطة اليوم في المجتمع العربي هما مرحلة انتقالية، مرحلة قامت فيها القوى الوحيدة المنظمة «الجيش — الأمن» في غياب التنظيم المدني — با لسيطرة خلال فاصل تاريخي هو الفاصل ما بين التنظيم القديم، وعدم ولادة التنظيم الحديث، فالمجتمع العربي اليوم، أي منذ حوالي مائة عام، ما يزال يولد من آلام الماضي والحاضر، مثلما يولد من اشواقهما، يولد من تهديم مؤسسات القديم، وضمن شروط التخلف والضعف والارغام الإستعماري، لكن وايضا، ضمن مناخ وزمن عالمية الفكر

الإنساني [، وهما مناخ ومرحلة متقدمة من تطور الإنسان كموجود « مدني » معمر لهذه الأرض] أي ان المجتمع العربي الحديث يولد في ضروف الحضارة العالمية الجديدة، وهذا بالطبع غير مايسمى النظام العالمي الجديد، الذي هو نظام السيطرة الأمريكية، وإن شمله.

ثمة حضارة، أو قل مجتمع مدني علماني جديد يتكون على هذه الكرة الأرضية وفيها، وعلى الرغم من محاولات الشد والجذب نحو الماضي أو محاولات هذه القوة العسكرية أو الإديولوجية، رتلك السيطرة هنا أو هناك، وعلى الرغم من سيطرة أمريكا وبروز قوى الشد نحو الماضي، سواء في الشرق أو الغرب، فثمة حضارة عالمية إنسانية الطابع، تلوح في الأفق، مثلما هناك مجتمع مدني علماني إنساني شامل يتكون كذلك، وهذا من النتائج الإيجابية للعلم وعصره، ومن هنا يكون المجتمع المدني العالمي والعلمانية [والعرب لايستطيعون أن يكونوا خارج العالم إلا إذا انتحروا أو نحروا] دعوة عالمية إنسانية لتنظيم العيش على أرض متعددة في افكارها ونظمها وفلسفاتها ومعتقداتها، وليس مجرد دعوة «إلحادية» ضد هذا الدين او ذاك، كما يحاول بعض رجال الدين والسياسيين الطافين فوق موجة التيارات الدينية، أن «يصموا» العلمانية، فالكرة الأرضية، وعلى الرغم من التفاوت في نموها وازدهار مناطقها، على الرغم من اختلاف المعتقدات والمذاهب والأفكار، أصبحت قرية صغيرة ومشاكل هذه القرية واحدة، مشاكل التلوث والبيئة والتنمية والمياه والغذاء والاتصالات والاعتمادالمتبادل، ولهذا فحل هذه المشكلات لايمكن أن يكون إلا مشتركا،وإلا بالنظرالى هـذا«العمران البشري»كقرية واحدة، فإذا كان لدى العرب النفط— إن كان لهم حقا— فهم لن يشربوه، وهم بحاجه لبيعه،وإذا كان نهر الفرات ينبع من تركيا، فهو يصب في العراق، والتلوث الحاصل عند منبع الدانوب، أو أي نهر آخر، سيصب في أخره عند دولة أخرى• أنه بيت مشترك، لايستطيع «واحد» التصرف فيه على هواه، مثلما ليس من المطلوب من أحد أن يلغي شخصه وهويته، وكل المطلوب هو تنظيم هذه الموارد، وهذه الحياة بطريقة تخدم الجميع، بطريقة لاتقوض البيت، أو تدمر القرية على ساكنيها، أو تزرع فيها بذور العنف والتدمير، فما من قوة واحدة،ما من دين

أوايديولوجية أوحزب يستطيع وحده الانفراد بالسيطرة في هذا العالم —القرية، سواء أتسمى بالبوذية أو الشيوعية أو الاسلام، أوالكونفوشية أو المسيحية، وسواء أتسمى بالعرب أو الهنود أو اليابان أوالامريكان أو الالمان، ما من قوة واحدة ايديولوجية أو مادية تستطيع وحدها السيطرة وتنظيم امور الجتمع المدني العالمي الجديد، ولهذا فالعلمانية والمجتمع المدني باتا مهمة عالمية، مثلما هما مهمة عربية محلية، وليس مجرد مهمة علمانية يطرحها على المجتمع قوة ما أو فكرة فلسفية أو اجتماعية، يطرحها هذا اوذاك، حتى يسهل محاصرتها عن طريق وصفها بالالحاد ومناهضة هذا الدين أو ذاك، أو أنها فكرة متأثرة بالتجربة الليبرالية الاوروبية كما يقول بعض الكتاب العرب، داعين الى مكافحتها في جملة ما نكافح من « غزوات الغرب واستعماره ».

يتحدث آخرون عن اخفاق دعوة العلمانية العربية قياسا على ما حققته هذه الدعوة في أمكنة أخرى، لكن دون أن يلاحظ هؤلاء ان ايما دعوة هي مثل أي تجربة ومهمة ومشروع، انما تتم في الزمان وفي المكان، وأن العقلانية الاوروبية بقيت تكافح أكثر من أربعة قرون تخللتها هزائم وانتصارات متتالية، حتى اتضحت في شكل التنظيم العقلاني — للمجتمع المدني الحديث، أي حتى أظهرت كل مخزون قوتها الدافعة، بينما الدعوة الى المجتمع الحديث، الى المجتمع المدني والى العقلانية والعلمانية بشكل واضح، لم تتجاوز المائة عام في الجتمع العربي، ومع ملاحظةأخرى، وهي أن تجربة العقلانية والعلمانية والتحديث الأوربية انما تحققت دون عامل ضغط خارجي، دون استعمار، بل وعلى حساب الاستعمار أحيانا، وبفضله، كما في استعمار اوروبة لأمريكا، فآليات المجتمع الأوروبي كانت تعمل دون ضغوط وكوابح خارجية، في حين أن آليات التحديث والعقلانية والعلمانية العربية تعمل في مواجهة معوقات داخلية وخارجية، أي في مواجهة معوقات الماضي والعقلية الغيبية. من ناحية و في مواجهة آليات التعويق الخارجي (الاستعمار) من ناحية أخرى، وذلك ما يجعل آلام الولادة أصعب، والمهمة أكثر صعوبة وزمن انجازها أطول مدة على مايبدو.

٣- هل ضاعت الاشتراكية ؟

قد تبدو الكتابة عن الاشتراكية اليوم، في منحى غير شامل، وكأنها نوع من «السباحة ضد التيار» لكن ذلك قد يكون أكثر موضوعية وعلمية، وربما أكثر أخلاقية، لمن ما يزاولون يرون أن للاخلاق معنى في هذا العالم، من السباحة في اتجاه التيار، أضف الى ذلك أن ما يبدو على السطح تيارا جارفا قد لايكون في العمق كذلك ، فثمة —كما هو معروف— تيارات تحتية تحت التيار السطحي، تيارات تحتية قد تكون أكثر قوة وعمقا وأدوم تأثيرا من تيار سطحي جارف، لم ومن عاصفة أو سيل، وربما تكون،هذه التيارات التحتية تسير —أحيانا— باتجاه معاكس تماما لاتجاه التيارات السطحية، كما أن النهر الهادىء أكثر دواما واعمق تأثيرا من السيل الجارف كما هو معروف •

نعم اتضح اليوم سقوط التجربة الاشتراكية الروسية أو السوفياتية، لكن من قال أن فكرة الاشتراكية كانت وليدة الثورة البلشفية الروسية، أو حتى وليدة الماركسية نفسها، فالاشتراكية موجودة قبل الثورة الروسية وقبل الماركسية، ولم تكن الماركسية والبلشفية إلا بعض أوجة الفكر الاشتراكي، وعلى كل حال فإذا كانت الثورة الروسية والبلشفية حدثين اجتماعيين روسيين، فالماركسية حدث فكري انساني، والمنصف يستطيع ببساطة أن يضع حدودا بينهما من نوع الحدود المنطقية الموجودة ما بين العام والخاص، ما بين الانساني والمحلي، مابين الفكرى من ناحية،

والاجتماعي — السياسي من ناحية ثانية.

الاشتراكية موجودة قبل قيام الدولة السوفيتية عقب الحرب العالمية الاولى، وتكوين المنظومة الاشتراكية عقب الحرب العالمية الثانية، وعلى العكس فقد قامت هاتان التجربتان على أساس الفكر الاشتراكي الماركسي، ولم ينبع هذا الفكر منهما، والأسباب التي أدت الى قيام هاتين التجربتين، اعتمادا، على الفكر الاشتراكي، ما تزال موجودة، فهاتان التجربتان قامتا كنمط بديل للمجتمع وطريقة العيش الرأسمالية بما تجرة على الناس من آلام ومصاعب لانعتقد أنها زالت، بل ربما ازدادت تعميما على مستوى الكرة الارضية، وربما بالامكان أن نقول أن الحلم الانساني بالمجتمع الاشتراكي قد يعود أقوى بعد انهزام التجربة السوفياتية، فالاشتراكية، بعد تحطم نمط الدولة السوفياتية ومنظوماتها، ستعود كما كانت حلما بشريا شاملا بالعدالة ضمن وضد نظام رأسمالي لايمكن وصفه أبدا بالعدالة، وحلم الاشتراكية لن يكون بعد اليوم مقيدا بقيود التجربة السوفياتية ومنظوماتها، لن تبقى الاشتراكية مقيدة بنموذج تحقق بشكل ناقص، وكانت له أخطاؤه وتشوهاته الخاصة . بحيث تحول من فكرة للعدالة البشرية الى مؤسسة سياسية سلطوية ودولة خلافات وسياسات في العالم على أساس مصلحة «الدولة»، ويحيث بدت الاشتراكية لكثير من الشعوب والناس مقترنة بالخطر الروسي، أو خطر الدولة السوفياتية، وبالتالي بالديكتاتورية والحزب الواحد وانتهاك الحريات السياسية الشخصية، فالناس، وعلى الاغلب، سيفكرون بالاشتراكية انطلاقا من واقعهم، ودون اتهام لهم أو خوف من أن يتهموا بانهم «عملاء للسوفيات» وبالطبع فان ذلك يعيد طرح قضية الاشتراكية على أنها قضية حلم بشري وعدالة اجتماعية انسانية، وليس مجرد صراع بين دولتين عظيمتين على اقتسام مناطق النفوذ والسيطرة في هذا العالم، كما حصل خلال مرحلة الحرب الباردة، فالفكرة الاشتراكية تستطيع اليوم التحرر من ارتباطها بمصلحة الدولة وحكامها، لتعود مصلحة للبشرية، لتعود خيارا ما بين «الاشتراكية أو البربرية» كما كانت روزا لكسمبورغ تطرح الموضوع.

قبل أن نواصل زعمنا بان الاشتراكية باقية، حتى ولو تحطم نموذجها

الروسي — السوفياتي، لنتساءل أولا : هل زالت التناقضات والاوضاع التي أدت الى قيام الفكرة الاشتراكية، وتحقيق النموذج السوفياتي، أم أنها ماتزال قائمة ؟ وبعبارة صريحة هل مازالت صحيحة تلك الاسس التي حلل على اساسها ماركس الرأسمالية في عصره ؟ وهل كان صحيحا جواب ماركس على المسألة التي طرحها من خلال التحليل الذي قدمه ؟

يبدو أن تناقضات المجتمع التي حللها ماركس في وقته ما تزال صحيحة في اساسها وان تغيرت في شكلها وتعممت في مداها، فالتناقض والاغتراب مايزال قائما مابين العامل وعمله في المجتمع الرأسمالي، والتناقض ما يزال قائما بين من يملك وبين من لايملك، وان كان شكل ملكية المشروع الاقتصادي قد تغير كثيرا في القرن العشرين عنه في القرن التاسع عشر، فالفرق كبير بين شركة لهذا الصناعي أو هؤلاء، وبين شركة عابرة للقارات ومتعددة الجنسيات، لكن المشكلة تبقى قائمة، وهي من يسيطر على القرار في المؤسسة، وبأي اتجاه يذهب الناتج والربح، بل وما هي غايتهما، كما أن الآ لية التي كشفهاماركس للرأسمالية ما تزال صحيحة، من حيث الاساس، لكن الجديد أن ماركس كان يحلل الرأسمالية كما تحققت وكما رآها في بريطانيا، في حين ان الآلية الرأسمالية باتت تعمل اليوم على مستوى الكرة الارضية، والصراع الطبقي لم يعد محدودا — ومحددا بصراع العمال الانكليز والاوروبيين عموما للحصول على حقوقهم وبناء حلمهم في العدالة الاجتماعية، بل صار الصراع الطبقي يشمل الكرة الأرضية، وإلا كيف نفسر نهب العالم الثالث، ومن الأفضل منذ اليوم أن نقول العالم الثاني، تجاه السيطرة الاقتصادية والسياسية والثقافية للبلدان الرأسمالية ؟ •

هذا التجديد الذي قامت به الرأسمالية لنفسها، وباقي التجديدات الاخرى هي مظاهر للنقلة الجديدة للرأسمالية، وانتقالها من الطور الاوروبي —الانكليزي الى المرحلة العالمية— الامريكية، فالرأسمالية نجحت في تعميم نمط انتاجها— لاسباب سيأتي ذكرها فيما بعد— عن طريق نجاحها في تدويل عملية الانتاج الرأسمالي، ولنأخذ على سبيل المثال أية سلعة أساسية في العالم المعاصر، كالطائرة والسيارة، فإن صنع المواد الاساسية لهذه السلعة يتم أحيانا في أكثر من

عشرة أقطار، فالهيكل في دولة، والمحرك في أخرى، ونظام الاتصالات في ثالثة والوقود رابعة٠٠ وهكذا٠٠ وكما هو واضح، فإن نجاح الرأسمالية في تدويل عملية الانتاج الرأسمالية انما كان يعني ربط العالم بهذا النظام عن طريق خلق مراكز ونقاط متقدمة ومنتشرة على امتداد أقطار الارض مما عنى خلق أنظمة ومصالح، وحتى مصالح عمالية، مرتبطة باستمرار هذا النمط من الانتاج، أي مرتبطة بمركز النظام الرأسمالي وإيديولوجيته.

قد يكون بعض الاشتراكيين، وخاصة من النمط البلشفي، ومن ثم السوفييتي، أعتقد أن كسر الرأسمالية في حلقتها الاضعف «روسيا» عام ١٩١٧ هو تمهيد لكسرها في حلقتها القوية، أي في أوروبا، وبالتالي تعميم الاشتراكية على العالم، وفي كل الاحوال وحتى لانظلم البلاشفة، فلم يعتقد واحد منهم بامكانية الثورة الروسية على البقاء وبامكان تحقيق الاشتراكية الا إذا انتصرت الثورة الاشتراكية في أوروبا والعالم، كما أن بعض الاشتراكيين كذلك كان قد تنبأ بأن القوة الدافعة للنظام الرأسمالي قد انتهت، وأن سقوط الرأسمالية وتحقيق الاشتراكية قد صار قاب قوسين أو أدنى، وبالتالي فالمسألة مسألة زمن، ولكن للإنصاف، نقول لم يكن ذلك رأي كل الاشتراكيين، ولم يكن كل الاشتراكيين غافلين عن حقيقة أن الرأسمالية لم تفقد قوتها الدافعة بعد، وأنه ليس من المعقول أن ينتهي نظام أجتماعي بشري وجد شكله في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، خلال القرن العشرين، فبرنشتاين مثلا قال بذلك، فقد قال منذ عام/١٩٠٠/ أن الرأسمالية ما تزال تملك قوة دفع وحيوية هائلتين، وأنها لايمكن أن تستنفد قوتها بمثل هذه السرعة والسهولة وقصر الوقت، وبليخانوف، وهو المنظر والاب الروحي للحزب الشيوعي الروسي، كان قد أشار الى هذا الرأي، ولعل ذلك أحد نقاط خلافه مع البلاشفة عندما استولوا على السلطة، وإذا كان برنشتاين أو بليخانوف قد هزما، ووصفا بالتحريفية واليمينية، فاليوم نعرف أن هزيمتهما كانت هزيمة سياسية، ولم تكن هزيمة فكرية، ونصر الفكر يبقى، أما نصر السياسة فينزوي، وان طال، عندما يكون مناقضا للفكر، وبالطبع ما كان لبليخانوف وبرنشتاين أن يهزما لولا أن رأيا واجتهادا معينا صار في السلطه، وصار له حق اصدار صكوك

وقرارات التكفير والتحريف والحرمان والاتهام وابعاد الرأي الآخر، حتى ولو كان على الارضية نفسها، وهذا أحد الاسباب التي أدت الى سقوط التجربة السوفياتية، وإن لم يكن هو السبب الوحيد، ولكن لماذا سقطت التجربة السوفياتية ؟

يبدو ان التجربة السوفياتية سقطت نتيجة تناقضاتها مع نفسها من ناحية، ومع الخارج من ناحية ثانية، أي نتيجة التناقضات الفكرية والسياسية والاقتصادية كما سنحاول أن نفصل، ففي مجال الفكر يقوم تناقض التجربة السوفياتية مع نفسها في انها تنكرت لواحد من أهم قوانين « الجدل » — الديالكتيك — وهو — الجدل — ما يقوم عليها فكرها، فإذا كان الجدل آلية للتاريخ العالمي، وللوجود البشري، كما تقول النظرية الماركسية فإن هذا الجدل قد أوقف وحددت له نقطه انتهاء ووقوف هي تحقق الدولة السوفياتية فيما يبدو، فمجرد أن تحققت هذه الدوله أوقف الجدل عن العمل داخلها، وإن ظل القول بعمله خارجها، أي أن الجدل فقد فعاليته وقدرته على العمل في «الاشتراكية» وأصبح غير صالح للعمل الا في الرأسمالية، وهنا وقع منظرو التجربة السوفيتية في نفس الخطأ الذي وقع فيه هيجل يوم أوقف الجدل عند الدولة الروسية، وفي الخطأ نفسه يقع اليوم الامريكي ذو الاصل الياباني فوكوياما وأتباعه عندما يوقفون الجدل عند «المرحلة الامريكية» ويعلنون انتهاء التاريخ، أو اغلاقه.

لقد أوقف منظرو التجربة الروسية السوفياتية الجدل عند الذي تحقق من مشروعهم، ولعل تجاهل ستالين لقانون «نفي النفي» أوضح تعبير عن هذا النمط من التفكير الذي يعتقد أن تجاهل قانون ما يعني شل فعاليته، فقانون «نفي النفي» وبما أنه قانون عام وشامل استمر في العمل، ولم يتعطل لمجرد أن ستالين تجاهله وحذفه من تلخيصاته، امعانا منه في الاعتقاد أن لاشيء ينفي ما حققته التجربه السوفياتية، وان لاشيء يعود إلى الوراء.

لكن الذي حدث هو أن الجدل «الديالكتيك» وقانون «نفي النفي» استمرا في العمل ضمن التجربة الاشتراكية السوفياتية نفسها، وحتى ضمن المؤسسات أو نمط المجتمع الذي أنشأته هذه التجربه، فالديالكتيك كلي القدرة لسبب بسيط وهو أنة صحيح، كما كان لينين يقول عن الماركسية، والديالكتيك

سيظل، وظل يعمل في نطاق «الاشتراكية» نفسها وفي نطاق الرأسمالية، أنتج وسينتج نفي شكل هذا التحقق أو ذاك، أي سواء أكان هذا التحقق يحمل أسم التجربة الاشتراكية السوفياتية أو التجربة الرأسمالية الأمريكية، فإن الديالكتيك سيستمر في العمل.

أما في المجال السياسي، فقد عجز نموذج التجربة السوفياتية من حل اشكال سياسي مهم الا وهو مسألة «تداول السلطة» وانتقالها، وربما كان ذلك بسبب اللجوء إلى صيغة «الحزب الواحد» ومعروف أن اللجوء إلى صيغة الحزب الواحد، هو النتيجة الطبيعية لمحاولة إيقاف الديالكتيك عن العمل في مجال المجتمع والسياسة، بل والفكر، ذلك أن صيغة الحزب الواحد جعلت كل التناقضات الاجتماعية والفكرية، بل والاقتصادية، غائبة ومغيبة، بل ومغطاة بالمعطف الفضفاض للحزب الواحد، وحصر كل نشاط سياسي في الحزب الشيوعي وحده جعل هذا الحزب هو المجال الوحيد لعمل ونشاط، بل وربما وجود كل من يريد أن يعمل في السياسة أو الحقل الاجتماعي، حتى ولو لم يكن ماركسيا أو اشتراكيا أو شيوعيا، وهكذا أصبح الحزب في حقيقته عكس المراد منه، فبدل أن يكون الحزب منظمه طوعية لأصحاب الفكر الواحد، أصبح منظمة عسكرية إلزامية تقريبا لكل الناس، وهكذا اضطر لدخوله بل والترقي فيه، وما من أمكانيه أخرى، حتى أولئك الذين لايؤمنون بأساس منطلقاته، أو بهدفه، والا من أين أتى ياكوفليف ويلتسين وشيفرنادزه؟

هذا ما حدث اذن: في حين بدت التناقضات الاجتماعية والفكرية والسياسية محلولة، فانها كانت تختبىء تحت عباءة الحزب الواحد، ولأنها كانت مختبئة أو مغيبة، فقد بدا ظهورها عنيفا ومفاجئا، ولأنها كانت مجبرة على الاختفاء والتستر، فقد كان ظهورها مدمرا، فالجدل عندما لايتاح له أن يعمل بشكل طبيعي، فسيعمل بشكل سري وانفجاري، والتغيرات الكمية تتحول في لحظة ما إلى تغيرات نوعية، وهكذا عندما نضجت التناقضات والخلافات تحت عباءة الحزب، كان من الطبيعي أن تتمزق هذه العباءة، وأن تصعد التناقضات من العمق إلى السطح ممزقة القشرة الخارجية، ومحطمة الحزب «الواحد».

بالمقابل فإن الرأسمالية، وتنظيمها السياسي «البرجوازية» كان قادرا على حل مسألة تداول السلطة عن طريق ترك الديالكتيك يعمل في السطح سياسيا، وفي العمق فكريا، وذلك عن طريق حرية، بل وقانونية تداول السلطة على أساس استقرار المجتمع، وهكذا يتغير الاشخاص والحكام والاحزاب في النظام البورجوازي، لكن الجوهر يبقى• اما الحرية الفكرية فقد بقيت مصانة في المجتمع البورجوازي، وهي على كل حال لاتشكل خطرا على المدى القصير، طالما المجتمع مستقر الى حد ما، وطالما هي تساعد على الابداع حتى في تجديد الرأسمالة نفسها، كما أن هناك أسبابا أخرى لامجال لعرضها تفصيلا، وإن كنا نشير إلى احدها لاحقا•

يبدو أنه غاب عن ذهن الحكام والمنظرين في الاتحاد السوفيتي أنه بمجرد، وفور حل الناقض السياسي والاستيلاء على السلطة، فإن الديالكتيك سيستمر في العمل، بل وستنشأ تناقضات من نوع أخر، وبآلية جديدة وان الآلية الجديدة، جوهرها ومحركها هو هذا الديالكتيك اياه، وأنها ستبدأ في العمل، وان الديالكتيك الاجتماعي والسياسي لن يتوقف كرمى لعين أحد، وحتى ولو كان حزب البروليتاريا الظافرة•

بقي نقد آخر في هذا المجال السياسي يطرح على شكل تساؤل: لماذا تكرست وسيطرت الدولة من خلال نظرية تدعو لانحلالها؟

يبدو أن تكريس الدولة في التجربة الروسية— السوفياتية كان نتيجة الحزب الواحد، مثلما هو نتيجة عداء المحيط لهذه التجربة، وعلى كل حال فإن النظرية الماركسية لم تقل في يوم من الايام بانحلال الدولة في مكان —وليكن الاتحاد السوفييتي — وبقائها في مكان أخر، وليكن أمريكا، ونظرية الشيوعية عن انحلال الدولة هي نوع من شكل وتنظيم أرقى للمجتمع البشري، لايأتي الا بانحلال كامل الرأسمالية وشكل الدولة الذي حققته هذه الرأسمالية في مرحلتها التاريخية، وبالطبع فتلك مهمة للبشرية وليس امتيازا للحزب الشيوعي أو التجربة السوفياتية، وربما كانت نوعا من اليوتوبيا البشرية•

أما التناقضات الاقتصادية التي أدت إلى هزيمة التجربة الاشتراكية الروسية فقد تمثلت في عدم تساوي الموارد الاقتصادية لهذه الدولة مع الموارد الرأسمالية، وخاصةبعد الدخول في التنافس على انتاج الاسلحة وعسكرة العالم والفضاء، فلا أحد يستطيع أن ينكر أن الثروة في التجربة الاشتراكية كانت محدودة بالثروات الطبيعية وانتاج الشعب في بلدان هذه التجربة، مع بعض الاضافات، اما الموارد والثروة في الرأسمالية فهي نتيجة ثروات بلدان النظام الرأسمالي مثلما هي، وهذا هو الاهم والعامل المرجح فيما نرى، نتيجة الاستعمار ونتيجة نهب شعوب العالم الثالث، فمن ذهب أمريكا، إلى بترول الشرق الاوسط، إلى بشر افريقيا، إلى حاصلات أمريكا اللاتينية، إلى خيرات الهند، لم تدع الرأسمالية شيئا إلا وأخذته وبنت به نفسها، ثم جددت نظامها، إذ بنت أقطارها ثم رفهت شعبها، وإلى حد ما طبقتها العاملة، وأوجدت أساس الاستقرار الاجتماعي — الاقتصادي، مما جعل عملية تبادل وتداول السلطة مسألة رياضية، طالما الاسس ثابتة، وبالطبع فإن هذا الواقع المشار الية، أي هذا النهب، أعطى الرأسمالية امكانية تجديدها لنفسها، بل والانفاق على أصدقائها على شكل مساعدات تعود في النهاية لها، في حين ناءت الاشتراكية تحت تكاليف البناء الاجتماعي والاقتصاد العسكري، ومن منا لايذكر قول ريغان عن السوفييت أواسط الثمانينات: «سنجوعهم تسليحا»!

قبل أن نغلق هذه المسألة هنا، علينا أن نتذكر نموذجاً آخر قادته طريقة بناء الرأسمالية في بلده الى محاولة نهب الشعوب الاخرى ، بعد أن كان تأخر في السبق الى الاستعمار، ومحاولة تخليص المستعمرات الغنيمة من أيدي مالكيها، قادته الى اشعال حربين عالميتين ، في القرن العشرين، وأعني النموذج الالماني، بينما كانت التجربة الاشتراكية، وعلى الرغم من كل الملاحظات عليها، عامل توازن وردع للرأسمالية ومساعدة لحركات التحرر الوطني ضد حرية النهب الرأسمالي للعالم.

تناقض أو عامل آخر جعل الاشتراكية على النمط الروسي — السوفييتي تقع صريعة نفسها وتناقضاتها، أي صريعة مابنته، ولكن هذه المرة بالمعنى الايجابي، فهذه المرة كان الديالكتيك يعمل سافرا وحرا، وإن لم يلاحظه أحد، ونعني بهذا

التناقض — العامل، ارتفاع مستوى الشعوب السوفيتية الاجتماعي والعلمي والفكري نتيجة الجهود المبذولة في تنظيم المجتمع الجديد، ونتيجة الجهود التي بذلتها هذه الاشتراكية بالذات، فهذا التطور الاجتماعي — الثقافي العام جعل مستوى الوعي الفكري والثقافي في التجربة الاشتراكية متجاوزا لشكل الابنية السياسية ومستوى الافكار والمؤسسات والتنظيمات التي أوجدت منذ العشرينات وتجمدت على شكل صيغة الحزب الواحد ومؤسساته وآلية عمله، وهي صيغة وآلية عمل تجاوزتها المجتمعات السوفياتية على مستوى الوعي منذ خرجت من تخلفها الموروث منذ عهود القيصرية ودخلت في سباق لاهث للحاق بمستوى الحياة في الغرب، أو لتحقيق الحلم بحياة تتجاوز في نوعيتها وتعلو على نمط الحياة الرأسمالية، وما من منصف يستطيع أن ينكر أن الاشتراكية في الاتحاد السوفييتي حققت في ذلك الكثير، وأنها ساعدت آخرين، وأنها هي التي أوصلت الشعوب السوفياتية بماأنجزته من تقدم اجتماعي وثقافي، الى هذا المستوى الذي استطاع تحطيم الشكل الضيق والمتجمد للهيكل الذي بات قديما، وما من أحد، حتى خصوم هذه التجربة وحتى خصوم البلاشفة، يستطيع أن ينكر أن البلاشفة استولوا على السلطة عام ١٩١٧ في بلد متخلف ومهزوم، فأوصلوه خلال سبعين عاما الى مرتبة الدول الاولى في العالم، واذا كانت «كومونة باريس» قد استمرت سبعين يوما وهزمت نتيجة أخطائها، فإن «كومونة البلاشفة» هذه المرة استمرت سبعين عاما، على الرغم من أخطائها. فهل أخطأ البلاشفة في استلام السلطة، وهل كانوا يسيرون عكس التاريخ فصاروا استثناءً وحالة شاذة سرعان ماطواها التاريخ، كما يقول كثيرون اليوم؟.

لم يكن البلاشفة مجرد مغامرين أو حالمين عندما استولوا على السلطة في روسيا عام ١٩١٧ وشخصيات الشيوعية الروسية من أمثال بليخانوف ومارتوف ولينين وتروتسكي، وحتى ستالين، لم تكن بمثل هذه السذاجة وقصر النظر، لكن روسيا آنذاك، وبالتالي نخبتها السياسية والفكرية، كانت لديها اشكالية تاريخية اجتماعية، وهي اشكالية روسية محضه آنذاك، وإن كانت تتشابه اليوم مع اشكالية البلدان المتخلفة، وهذه الاشكالية هي :

كيف يمكن لروسيا أن تتجاوز تخلفها وتلحق بالغرب؟ وقد استنتج البلاشفة تحديدا من تيار الشيوعية الروسية، ان طريق الرأسمالية للحاق بالراسمالية الغربية غير سالكه فروسيا مهزومة في الحرب العالمية الأولى، ولا تستطيع الحصول على مستعمرات تنهب منها بالتالي، كما إنها لاتمتلك المؤسسات والهيئات بل والتراكم الذي حققه الغرب، ولهذا لم يكن أمام البلاشفة إلا «تجاوز» الرأسمالية الى ما بعدها، وبضربة واجدة هي الاشتراكية، بعد استحالة الوصول الى الرأسمالية على المستوى المتقدم في الغرب آنذاك، ومرة أخرى نذكر هنا ان هذه المسألة إياها — مسألة المستعمرات — كلفت الرأسمالية، ضمن مجالها وبيئتها — اوروبا — حربين عالميتين في القرن العشرين. ناهيك عن حروب القرنين الثامن والتاسع عشر.

فهل كان البلاشفة واهمين أو طائشين في ضربتهم هذه؟ وهل هي مفارقة جدلية أخرى أن تصل روسيا الى الرأسمالية، بينما كانت تتوهم انها تسير في طريق الاشتراكية، هل كان البلاشفة يبنون الرأسمالية وهم يتصورون انهم يبنون مجتمعا يختلف نوعيا عن الرأسمالية كما تذهب بعض التحليلات، وربما كان ستالين يشير بنفسه الى هذا عندما قال لتشرشل مرة : ((إن سياسة التجمع الزراعي وبناء القاعدة الصناعية الثقيلة كلفت الاتحاد السوفييتي مقدار ما دفعت بريطانيا من ضحايا وجهود في عملية التراكم الرأسمالي — الصناعي الأولى)) .

هل كان الجدل هنا يلعب لعبته الابدية، ليعلن لنا استحلة القفز من وعن التاريخ، سواء الى ما خلفه أو الى ما بعده؟ أم ان روسيا تعود اليوم الى نقطة عام ١٩١٧ الحرجة تعود الى الاشكالية نفسها: اشكالية اللحاق بالغرب الرأسمالي بعد أن ظنت نفسها قد تجاوزته؟ وهل مايزال هذا ممكنا ياترى؟!.

وبعد: هل انتهت الاشتراكية بهزيمة التجربة الروسية— السوفياتية، وهل الاشتراكية أو حتى الماركسية هي «صناعة روسية» حتى يتوقف انتاج هذه البضاعة بعد اغلاق المصنع؟ أليست "الاشتراكية «صناعة بشرية عالمية» ونوعا من الحلم واليوتوبيا الانسانية الطامحة الى حياة عادلة وخالية من القهر والاستغلال، ولهذا فهي مستمرة استمرار العذاب والقهر والاستغلال؟ هي مستمرة استمرار

هذا المصنع البشري موجودا؟

ربما يكون الشعب الروسي، والشعوب السوفياتية الأخرى، وفي خضم التغيير، غير قادرين اليوم على النظر الى الاشتراكية إلا من خلال النظام الذي تحقق وسيطر وحكم، فكلمة الاشتراكية والشيوعية قد لاتكون تعني اليوم هناك إلا السلطة التي ذهبت، وليس مجرد الحلم البشري الذي تشير إليه، الحلم بالعدالة والحرية، اما المكاسب التي حققها هذا النظام، فللروس والسوفييت حق تقديرها، وإن كان للآخرين أيضا حق تقديرها كذلك، فلو كانت التجربة الاشتراكية السوفياتية مجرد تجربه روسية محلية، لما كان لصعودها وسقوطها هذا الدوي العالمي الشامل.

هل انتهت الثورة الروسية الاشتراكية؟ أم انها، وكالثورة الفرنسية تتعمق في الوجدان المعاصر، على الرغم من تلاويح «عودة الملكية»؟! وعلى كل حال فالثورة الروسية الاشتراكية لم تخف يوما علاقتها بالثورة الفرنسية، فالثورة الفرنسية كانت أول من «قطع رأس الحكم المقدس» وقال إن ممثل السلطة الإلهية لايمثل إلا نظاما بشريا، والثورة الفرنسية كانت بداية مجتمع العقلانية والعلمانية، بداية لتنظيم اجتماعي انساني فيه الانسان يحل مشكلاته بنفسه، وينظم حياته بما يرتئيه «العقل» وليس بناء على افتراضات مسبقة، ومن هنا أقامت الثورة الفرنسية «الحكم المدني» ورفعت شعار المساواة بين البشر، الى أن اتضح ان المساواة ليست ممكنة بين البشر إن لم تكن كاملة، آي إن اقتصرت على المساواة الحقوقية والدستورية، وانتفت منها المساواة الاقتصادية، ومن افكار الثورة الفرنسية هذه اتى بابوف وبلانكي، ومنها أيضا جاء لينين وتروتسكي والبلاشفة، فبعد الثورة الفرنسية اتضح أن لامساواة بين من يملك وبين من لايملك، وبعد الثورة الفرنسية اتضح ان «نصف الثورة» أي المساواة في جانب واحد، هو الطريق الى «الثورة الشاملة» أي المساواة في كل الجوانب من حقوقية وسياسية واقتصادية، وربما كانت احد الجوانب في مأساة التجربة السوفياتية، والتي ربما تكون اضطرت لها، وعلى كل حال فهذا ما قد حصل، أن تنفي المساواة السياسية، وهي تسعى لاكمالها وانجازها عبر تحقيق المساواة الاقتصادية، فالثورة الروسية كانت الجانب الآخر، الجانب الاقتصادي،

للثورة الفرنسية السياسية، في حين كان المطلوب منها، أن تكون تتمة وتكملة للثورة الفرنسية، أو هكذا قدمت نفسها، لكن الاشتراكية على كل حال ستظل تقول انها «مشروع للحرية» مقابل «المشروع الحر» للرأسمالية.

سيذكر مؤرخ القرن العشرين ان هذا القرن بدأ بمارشات احتفالية، وأعياد وأصوات صاخبة، لكنه انتهى على اصوات قداس جنائزي، ولكن ربما سيضيف هذا المؤرخ معلقا بعد انتهاء سرد الاحداث، ما بين الافتتاحية الاحتفالية للقرن، والقداس الجنائزي في نهايته: هذا هو التاريخ.

نعم هذا هو التاريخ، وربما يضيف المفكر والمؤرخ المادي والماركسي: وهذا هو الجدل، والتاريخ مثل الجدل يبقى حركة، مثلما يبقى امكانية مفتوحة للعقل وللحلم البشري، طالما بقي هذا الانسان موجودا وعائشا، فالتاريخ والجدل هما آلية عاملة، آلية حركة، وليسا نقطة وصول أبدا، أما اغلاق التاريخ، بالرأسمالية التي تبدو منتصرة اليوم، فهو خطأ لايقل عن خطأ الذين اغلقوه عندما كانت الاشتراكية تبدو هي المنتصرة، بالامس، أم أن لاأحد يرغب في أن يتعلم شيئا من مكر الجدل — التاريخ ودهائه؟!.

٤ – هل انتهى التاريخ؟

« سأكون حزينا إذا ما علمت أن مسرحياتي ستمثل بعد عشرين عاما، فهذا يعني أن المجتمع الذي عملت على تغييره لم يتغير »

بريخت

ليس الحديث

عن نهاية التاريخ أو موت الايديولوجية جديدا، لكنه يتجدد بين وقت وآخر، وعند كل مفصل أو منعطف تاريخي، فقد سبق لهيجل أن أشار إليه عندما اعتقد أن التاريخ قد أنهى تحققه ووصل محطته الاخيرة عند نقطة تشييد الدولة البروسية بعد الثورة الفرنسية التي أنهت تاريخ الاقطاع الاوروبي وبدأت تاريخ البرجوازية الاوروبية —العالمية، وحتى الرئيس الامريكي الراحل جون كنيدى أشار إلى نهاية الايديولوجية، وكان بالطبع يتابع في ذلك بعض مفكري زمانه، وربما مستشاريه عندما أشار إلى أن زمن الافكار الكبيرة قد أنتهى، وأن لامجال هناك الا لبعض الاصلاحات الاقتصادية والادارية والسياسية أي أن النمو والتقنية سيحلان محل الايديولوجية، لكن اتضح أن النمو مثل التقنية هو ايديولوجية، ومع ادراك تشوهات وحدود النمو عاد النقاش الايديولوجي إلى الساحة، وها هو المفكر الامريكي فرانسيس فوكوياما يعلن في صيف عام ١٩٨٩ نهاية التاريخ وسقوط الايديولوجية، أما بعد السقوط المدوي للنموذج الروسي للاشتراكية فقد كثرت الاحاديث عن نهاية الايديولوجية ونهاية التاريخ، وستكثر طالما اعتبرت الاشتراكية منتهية بسقوط نموذجها الروسي، وكأن نقادالنموذج الروسيللاشتراكية يرددون اليوم بشكل معكوس أقوالأنصار هذا النموذجالذين أعلنوا في عز مجده أن التاريخ انتهى

بتحقق هذا النموذج•

التاريخ والايديولوجية شيء واحد عند هؤلاء المتحدثين وأولئك وبالطبع فذلك نوع من الفلسفة الهيجيلية التي تقول بأن التاريخ هو تجل وتحقق وتجسد للفكر، وأن الافكار هي العامل الحاسم في توجيه التاريخ وتسييره أو دفعه، وبالتالي فالفكر هو التاريخ، والتاريخ هو الفكر مجسدا في الانسان، ولهذا فمن الطبيعي أن تكون نهاية التاريخ هي نهاية الفكر، وأن تكون نهاية الفكر هي نهاية التاريخ• لكن موت الايديولوجية أو الفكر الذي يطرح اليوم، وخصوصا من خلال سقوط النموذج الاشتراكي للدولة الروسية انما هو موت لنموذج معين، وربما لفكر معين وتفتت لدولة محددة، بينما نهاية التاريخ ونهاية الايديولوجية هما نهاية للوجود الانساني كوجود انساني شامل• وكما عمم هيجل تحقق الدولة البروسية باعتباره تاريخيا متحققا ومنتهيا للفكر والتاريخ العالمي، فإن منظري اليوم المتابعين للتفسير اليميني لفلسفة هيجل يعممون سقوط النموذج الروسي للاشتراكية على التاريخ والفكر العالمي، وهو سقوط لاجدال فيه اليوم، مهما اختلفنا في الاسباب والآفاق، معتبرين أن سقوط هذا النموذج وهذه التجربة هو سقوط للفكر العالمي والانساني ككل، لكن نهاية التاريخ، وموت الفكر العالمي لم يحدثا حتى الآن فيما نرى، وإذا ما حدثا فلن يستطيع أحد أن ينبئنا بهما على ما أعتقد، ففوكوياما الذي يذكر ويذكرنا بهيجل عندما تحدث في مقالته المعروفة عن نهاية التاريخ، نسي أن التاريخ نفسه استمر بعد هيجل بل وربما استمر باندفاع أكبر، وكما هو واضح فإن دعوة نهاية التاريخ والفكر لاتقل في انغلاقها وجبريتها عن فكرة «الحتمية التاريخية» وربما تكونان من أصل واحد هو الاصل الهيجيلي نفسه وإن بدتا متناقضتين، وإذا كان هناك بالأمس من أوقف التاريخ عند الاشتراكية، فثمة اليوم الوجه الآخر وهو ايقافه عند الرأسمالية•

لكن ما هو هذا التاريخ الذي يعلن انتهاؤه اليوم، وما هي هذه الايديولوجية التي يعلن موتها بانتصار وفرح، وكأنها شر صفي الى الأبد؟! •

كان التاريخ، وربما مايزال، هو مسيرة الانسان وعمله على هذه الارض

وفيها، مثلما هو مسيرة هذا الانسان وحلمه بالارتقاء نحو الافضل، عبر فهم العالم المحيط وترتيبه بما يلائم، وما الافكار إلا صورة وتسجيل تاريخي لهذه الملحمة، مثلما هي بعد من أبعاد هذه الملحمة التاريخية.

منذ القرن الثامن عشر صار معروفا أن الايديولوجية هي منظومة من الافكار والأراء والنظرات الحقوقية والدينية والجمالية والسياسية والتخيلات والمعلومات تظهر في زمن معين ومن خلال نمط انتاج محدد، فهذه الايديولوجية أو منظومة الافكار تتشكل وتعمل في الذهن الانساني، معيدة انتاج نفسها، ومحددة للسلوك الانساني وجهته، بشكل واع ولا واع، فهي قريبة من اللاشعور الجمعي والفردي، مثلما هي قريبة من «رؤية العالم» الواعية، فللايديولوجية شكلها وبعدها الاجتماعي، مثلما لها شكلها وبعدها الفردي، إذ أنها تعمل كآلية فكرية على مستويي الجماعة والفرد، مع ملاحظة أن هذين البعدين أو المستويين للايديولوجية ليسا متفقين ضرورةً، فقد يحدث تصادم بين ايديولوجية الجماعة، وبين ايديولوجية فرد، ولوكاتش يحلل مأساة الشخصية في الرواية الحديثة على أنها ناتجة عن هذا التصادم مابين ايديولوجية الجماعة وايديولوجية الفرد، أو ما بين رؤية للعالم شكلتها الجماعة، ورؤية فردية جديدة تتشكل ضمن الجماعة وضدها، أو بالخلاف معها. ولكن مهما نظرنا الى ابعاد الايديولوجية ومختلف وجوه استعمالها وتطبيقها ومجالات عملها، بل ومهما هربنا من مصطلحها الى مصطلحات مثل «رؤية العالم» أو «مجموعة الأوهام»، ومهما اتهمناها بأنها مناقضة للعلم وزائفة، فإننا سنظل دائما في مواجهة محتواها، في مواجهة مضمون مصطلحها، في مواجهة ما يحيل اليه هذا المصطلح من قضايا ومشكلات في علم السياسة أو علم الاجتماع، في الفلسفة وتاريخ الفكر وعلم الجمال، ومهما كانت الايديولوجية مؤقتة ومتغيرة، فإن فيها شيئا ما ليس متغيرا، وهو ما يجعلنا نتكلم عنها ونكشف وجودها في الماضين، مثلما في الحاضرين والآتين. فالانسان هو الانسان منذ وجد، لكنه غير ذاك الانسان الاول، وربما كان نقيضه.

أدرك ماركس الطابع المتغير للايديولوجية مع تغير نمط الانتاج، مثلما أدرك في الوقت نفسه صعوبة تغيير الناس لافكارهم بالسرعة نفسها التي يتغير بها

نمط الانتاج والحياة، أو بالسرعة نفسها التي يتغير بها الواقع والعالم، خصوصا في المرحلة التاريخية التي تبدأ مع النهضة الاوروبية، ومن ثم الثورة الصناعية، وصولا الى العالم الحديث ٠

ربما لهذا نظر ماركس الى الايديولوجية نظرة سلبية، والنظرة السلبية شيء وادعاء الموت أو انكار الوجود شيء آخر تماما، ورأى فيها، وطالما هي متوافقة مع الماضي، أي سائدة ومستقرة، إطارا محددا وعائقا للتحول الفكري والاجتماعي العاصف الذي كان يجري في القرن التاسع عشر، فقد كان ماركس يدعو الى وجوب أن يتطابق الفكر مع الواقع دائما، وهذا هو معنى العلمية والمنهجية التي توصف بها فلسفته، وبديهي أن نتيجة هذه الدعوة هي تغيير الفكر طالما تغير الواقع، مع العلم أن ماركس كان يناقش في نقده للايديولوجية، ايديولوجية محددة هي الايديولوجية الالمانية، أو الافكار الفلسفية والتصورات التي كانت متداولة وسائدة في زمانه والتي ناقشها مع انجلز في كتابهما المعروف الايديولوجية الالمانية (مكتوب عام ١٨٤٦ ومنشور كاملاً عام ١٩٣٣) ٠

وعنوان الكتاب الكامل هو:

«الايديولوجية الالمانية٠ انتقاد الفلسفة الالمانية الحديثة بشخص ممثليها فورباخ و ب٠ باور وشتيرنر والاشتراكية الالمانية بشخص مختلف أنبيائها» ٠

من هذا العنوان يتبين لنا أن ماركس وانجلز إنما كانا ينتقدان ايديولوجية محددة هي التراث أو الوضع الفلسفي الذي وجدا أن عليهما أن «يصفيا الحساب معه» مع أنهما كانا في الوقت نفسه، يشكلان ايديولوجية لزمانهما بشكل ما، ومن هنا كانت مقولتهما الذائعة الصيت والواردة في هذا الكتاب:

«أفكار الطبقة المسيطرة هي في كل فترة الافكار السائدة، أي أن الطبقة ذات القوة المادية السائدة في المجتمع، هي في نفس الوقت الطبقة ذات القوة الروحية السائدة»٠

وهذا القول يذكرنا بقول المؤرخ العربي اليعقوبي الذي كتب عن «مشاكلة الناس لزمانهم» وبالمثل المعروف: الناس على دين ملوكهم٠

بالطبع فالطبقات غير أبدية، مثلما الملوك غير أبديين، ولهذا فايديولوجية

الطبقات وأفكارها وقواها الروحية غير أبدية، بل هي متحولة بتحول الطبقات، وكل ايديولوجية معرضة للموت والسقوط، لكن الايديولوجية كمفهوم لاتموت الابموت المجتمع البشري، ومثلما كل شخص مائت حتما،لكن الانسان باق، فكل ايديولوجية مفرده تموت،لكن الايديولوجية كمفهوم كلي باقية، ومثلما يترك كل انسان أثره في هذه الحياة بعد موته، فإن كل ايديولوجية تترك أثرها في هذه الحياة، بل، وتترك أثرها في الايديولوجيات التي تأتي بعدها، وإلامن ذا الذي يقول إن ايديولوجية الاسطورة والدين والاقطاع والرأسمالية والاشتراكية يمكن أن توجد نقية وخالصة من كل شائبة،على الرغم من قول بعض البنيويين المحدثين بالانقطاع التاريخي بين كل مرحلة وأخرى، أو من ذا الذي يستطيع القول إن هذه الايديولوجية أو تلك هي أبدية، ولكن يبدو أن الفرحين بسقوط النموذج الروسي للاشتراكية ينسون ذلك، ويبشرون بديمومة الرأسمالية وايديولوجيتها.

الايديولوجية مفهوم كلي شامل، وهذه الايديولوجية التي تظهر في مجرى التاريخ الانساني،أو تلك، هي جريان وتمظهر (اذا استخدمنا مفهوما هيجيليا) للايديولوجية كمفهوم عام وشامل، وبهذا المعنى فالفلسفات والاديان ومختلف أنواع التفكير في مختلف مراحل التاريخ البشري، هي أنماط ايديولوجية، أنها منظومات أفكار تولد في مراحل تاريخية متزامنة أو متعاقبة، وبالتجاوب مع أوضاع الناس وحاجاتهم ومستوى معارفهم، لكن مشكلة الايديولوجية انها لاتموت بمجرد موت الزمن أو المرحلة التي وجدت فيها، فكانت بعدا من أبعادها، مثلما هي اطارها الفكري، فالايديولوجية تستمر في الوجود، بل وتتحول وتتأقلم، وباختصار هي تبقى فترة أطول، حتى بعد انكشاف قصورها أو زيفها، وتأكد تجاوز الواقع والتاريخ لها، أو على الاقل فإن بعض عناصرها تبقى مستمرة، فما من ايديولوجية جامدة جمودا مطلقا، مثلما ما من ايديولوجية توجد أو تبقى نقية، كما أن ما من ايديولوجية تموت موتا نهائيا، فكثير من سمات التفكير الاسطوري ما تزال ماثلة في سلوكنا وفكرنا ونحن على أبواب القرن الحادي والعشرين، فالايديولوجية هي نفسها — وببساطة. فكر زمانها.

لايستطيع الانسان، طالما هو منظم في اطار اجتماعي انساني العيش

خارج اطار معرفي، وتخييلي ونفسي ينظم ويربط مابين معتقداته ويعطي وجوده معنى ونظاما، أو ينسج معتقداته وآرءه ومعلوماته وتخيلاته المتناثره ويعطيها هوية، وكلية أي يجعلها منظومة واحدة، وهذا الكلام يصلح على الهيئة الاجتماعية مثلما يصح على الفرد أو على ايديولوجيا الاسطورة، مثلما يصح على ايديولوجيا العلم في العصر الحديث.

في هذه الايام يكثر الحديث عن نهاية التاريخ وموت الايديولوجية، ويعلن بفرح ظافر سيادة وصلاحية الايديولوجية الرأسمالية في طبعتها الامريكية بحيث بدا وكأن البحث الفلسفي في هذه المسألة تحول إلى نوع من التبشير بنمط الحياة على الطريقة الامريكية، والمناسبة هي سقوط النموذج الروسي للاشتراكية، ويبدو أن الفرحين بسقوط هذا النموذج يمارسون نوعا من التفكير الايديولوجي التقليدي الحرفي بمعنى أنهم يرون الموضوع أو العالم من خلال تصورهم وأوهامهم، أو موقعهم وربما احلامهم فقط، أي من خلال ايديولوجيتهم بالتحديد، لكن هناك فرقا كبيرا بين موت هذه الايديولوجية أو تلك، ثم انتهاء مرحلة من التاريخ وابتداء أخرى، وما بين نهاية التاريخ كتاريخ، أي كوجود دائم التغير للانسان، أو بين موت الايديولوجية، كايديولوجية، أي كمنظومة فكر جماعي وفردي مهما كان قاصرا، فالانسان لايستطيع العيش دون تصور للعالم، لكن ما من تصور دائم ونهائي، وما من تصور كامل الصحة، أو مطلقها، فالعالم متغير ومع تغير العالم تتغير صورته في الذهن البشري، أما اغلاق التاريخ واعلان موت الايديولوجية، فهما انهاء للوجود الانساني على الارض، وربما هما شكل من أشكال التفكير الايديولوجي الرغبي عند اصحابه، شكل من اشكال الفكر الذي يحاول تثبيت التاريخ في حالته «الراهنة» املا في ديمومة وبقاء «سيطرة» قوة معينة، وربما يكون ذلك شكلا من أشكال اليأس من الواقع والتاريخ ومنهما وبطبيعة الحال، فذلك هو التفكير الايديولوجي بالضبط، وبالمعنى السلبي لهذا اللفظ، أي رؤية التاريخ ضمن منظورات الراهن فقط، وتلك هي أيضا الممارسة الايديولوجية التي دفعت التجربة الروسية السوفيتية ثمنها غاليا.

التاريخ حركة للواقع مثلما هو حركة للفكر، والتاريخ والفكر، أو

التاريخ والايديولوجية، هما الانسان في وجوده، ولن يغلق التاريخ ، ولن ينتهي الفكر الابزوال الانسان عن هذه الارض، أما عن المستقبل فيبقى دائما امكانية مفتوحة قابلة للتشكل، وربما كان هذا ما يسوغ الاعمال والافكار والاحلام الانسانية قديما وحاضرا ومستقبلا٠

٥ — عن الدين والماركسية

«انتم ادرى بامور دنياكم»
(حديث نبوي)

يبدو ن علينا أن نعترف أن التيار التقدمي العربي في المجتمع والسياسة والفكر، ومن ضمنه كثير من الماركسيين، أفرادا وقوى، قد ساهم في المد السلفي والديني الذي بدأ منذ أواسط السبعينات، بل وكان أحيانا أحد مظاهره، مما دفع ويدفع الكثير من الماركسيين اليوم الى كتابات هي أشبه بفعل الندامة، إن لم نقل بالاعتذار المجامل، وربما النفاق الفكري والسياسي لدى بعضهم، وبالمقابل كانت هناك الكتابات العقلانية والشجاعة لفرج فودة وفؤاد زكريا وسمير أمين وغيرهم.

تبدت مساهمة التقدميين العرب، وضمنهم كثير من الماركسيين كما قلنا، في صعود التيار السلفي والديني والترويج لهما عبر مظاهر عديدة، تبدأ بالتخلي عن الفكر الماركسي والتقدمي عموما لدى بعضهم، وتمر بمجاملة الطروحات السلفية والتقليدية، وتصل الى درجة الوقوف على أرضية السلفيين نفسها، وذلك عبر الوقوف في أرضية الماضي، تمهيداًللانطلاق نحو الثورة، بل والاشتراكية كما يقول بعضهم، حتى أن بعض التقدميين العرب لم يتورع عن اعلان شعار «من التراث الى الثورة» خالطا بذلك السؤال المعرفي الذي يريد الحقيقة، والشعار السياسي الذي يسترضي الفكر الراهن والسائد، بل وواقعا في تناقض فكري ومنطقي بين حدى «تراث — ثورة»

يبدو جليا أن هذا التيار السلفي الجديد، ولا نجد له اسماً آخر، قد نسي أو تناسى، في فورة حماسته لما اكتشف، أن الجديد، سواء في الفكر أو في بناء

المجتمع وتنظيمه، لا يكونان إلا بالفكر الجديد حقا، وان للافكار سيرورتها وتاريخيتها ومآلها، وبالتالي فالجديد حقا لايمكن أن يكون الا بتعميق الافكار الجديدة، من ديموقراطية واشتراكية وعقلانية، أي لايمكن للجديد أن يكون بالاستسلام لتأسيسات تيار السلفيين، في الوقوف على أرض الماضي بدل الانطلاق من نقطة الحاضر.

في هذه الحالة السلفية الجديدة، ألا يحق للمرء أن يتساءل : ما معنى هذا الجديد، وما معنى الثورة، ما معنى التغيير، إذا كان هؤلاء التقدميون مصرين على النظر الى الوراء بدل النظر الى الامام؟..

نقطه أخرى نسيها أو تناساها هذا التيار السلفي الجديد، وبعضه يرفع الماركسية راية وعلامة، وهي أن ما من تجديد أو ثورة يمكن أن يكونا أو يقوما بتكرار دائرة مغلقة عمرها مئات السنوات، ما من ثورة يمكن أن تقوم من داخل هذه الدارة، وبالتالي فلا حل إلا بكسر هذه الدارة من خارجها، وليس بالدوران حولها أو مداورتها، فالعقل السلفي لايكسر ويخترق إلا بالعقل الجديد، والعقل الايماني لايكسر ويخترق إلا بالعقل المتشكك، والفكر الغيبي لايكسر ويخترق ألا بالفكر العلمي والعقلاني.. وهكذا..

فيما يلي بعض التساؤلات التي نطرحها عن علاقة الماركسية والدين، آملين أن يشاركنا القارىء البحث عن الجواب :

١ — هل صحيح أن الدين هو التراث كله، وان التراث هو الدين حصرا، أم أن الافكار الدينية هي أحد مكونات التراث، مثلها مثل مكونات التراث الاخرى، والتي تحتوي فيما تحتوي، الفلسفة والادب والعادات والقيم والتقاليد، أي كل ما يمثل الجهاز الثقافي في المرحلة التاريخية القديمة؟ وهل ما يزال هذا الجهاز الثقافي صالحا للعصر الحديث ياترى؟

٢ — هل صحيح حقا أن الماركسية، مثلها مثل أي فلسفة ملحدة تعادي الدين، أي أنها تكون في هذه الحالة فلسفة لاهوتية، تنطلق من مشكلة الله، لتعلن رفضه، فيكون شأنها في ذلك شأن فلسفات ابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي التي انطلقت من مشكلة الله والنبوة لترفضهما، أي أنها وقفت على الارضية نفسها

التي تقف عليها الفلسفات اللاهوتيه الاخرى — لإنها تنطلق من المشكلة نفسها — أم ان الماركسية فلسفة تنطلق من أرضية بل ورؤية أخرى للعالم، رؤية تضع الانسان، وليس الله، في مركز اهتمامها وتفكيرها، تضع الحياة الدنيا وليس الآخرة هدفا وحلها لها؟.

ترى ماهو الفرق بين الالحاد والتدين، اذا كانا ينطلقان من مشكلة واحدة ويقفان على الارضية نفسها؟ أما الماركسية فتقف على أرضية مختلفة تماما، بل وتطرح مسألة أخرى.

٣ — هل تقوم المسألة في أن الماركسية تحارب الدين، أم أن حقيقة الأمر هي أن الماركسية تنظر الى الدين في إطاره التاريخي، شأنه في ذلك شأن كل الأفكار التي أتت بها البشرية في سيرها التاريخي، وشأن نظرة الماركسية في ذلك، شأن نظرتها الى مختلف حقول التفكير والنشاط البشريين؟

٤ — هل تنفرد الماركسية في موقفها هذا من الدين، حتى يعتبر ذلك رأس الحربة في الهجوم عليها، أم أن موقف الماركسية في ذلك، وكفلسفة، هو امتداد لموقف يذهب بعيدا وعميقا في أصول التفكير الفلسفي البشري، أي في أصول التفكير الذي يحكم العقل أولا في أمور البشر، ومن هنا، فالماركسية مثلها مثل أي فكر ينظر الى الدين من وجهة نظر فلسفية وعقلية وتاريخية.

٥ — هل يصح حقيقة وصف الماركسية بالفلسفة الملحدة، وهي فلسفة لم تقم ضد الدين أصلا، بمقدار ما قامت ضد استغلال الانسان للانسان، وهل حقا إن شدة هجوم رجال الدين على الماركسية آتية من أن هذه الفلسفة ملحدة، أم أن شدة هذا الهجوم آتية بسبب موقف الماركسية الأصيل من مبدأ الملكية؟: ألا توجد فلسفات أشد اظهارا لنزعة الالحاد، كالوجودية والوضعية المنطقية، ولكنها لاتحظى بالمحاربة نفسها التي تتعرض لها الماركسية؟

٦ — هل تقف الماركسية حقا ضد الدين كمرحلة في تاريخ الفكر البشري وكنمط لعلاقة الانسان بما يعتقد وكاستجابة من استجابات الانسان لتساؤلات مشروعة حول الوجود، أم إنها تقف ضد تدخل رجال الدين ومؤسساته في أمور الحياة اليومية وفي السياسة تحديدا باسم الله، أو باسم فكرة متعالية عن هذا الواقع

وخارجة عن نطاقه؟

٧ – هل تعارض الماركسية حقا رجال الدين ومؤسساتهم إذا ماعملوا في السياسة كبشر وليس كمفوضين رسميين باسم الله، هل تعارض الماركسية رجال الدين ومؤسساته إذا ما اعترفوا بأنهم بشر يعبرون عن مصالح وأهواء بشرية وليسوا رجالا مقدسين، وهل تنفرد الماركسية بهذا الرأي، أم أن أحزاب البرجوازية نفسها تشاركهاهذا الرأي؟

٨ – هل تقول الماركسية أن الدين المسيحي هو الذي قام بالحروب الصليبية، كما يقول رجال الدين المسلمون والمسيحيون، أم أنها تبرىء الفكر الديني من ذلك وتشير الى الفاعل الحقيقي، تشير الى مصالح وأهواء البشر، وهل تقول الماركسية أن الاسلام هو الذي قتل السهروردي وصلب الحلاج، وأهان وعذب ابن رشد وأحمد بن حنبل وأمات ابن تيمية في السجن، أم أن الماركسية ترفع هذه التهمة عن الاسلام، وتشير الى أهواء البشر ومصالحهم وسياساتهم؟

٩ – وهل قتل هؤلاء وعذبوا إلا باسم الدين ويفتوى من رجاله؟ ألا تدافع حقا عن نقاء الدين كاعتقاد فردي وكجواب انساني على لغز الوجود، عندما تخرجه من دائرة مصالح البشر وصراعاتهم اليومية، ألا تدعو الماركسية بقولها في ابعاد الدين عن مسائل ومصالح وسياسات الحياة اليومية، الى عدم تكرار مأساة القتل والنهب والتعذيب باسم الدين.

١٠ – ترى هل يعتقد الماركسيون أن بلالا الحبشي، وعمارا بن ياسر، تعذبا وهما يفكران وللحظة واحدة، أن أحد أتباعهما سوف يأتي، وباسمهما، أو باسم دينهما، الذي تعذبا من أجله، ليقتل حسين مروة ومهدي عامل والشيخ صبحي الصالح؟ وهل يعتقد الماركسيون أن المسيحيين الأوائل كانوا يلقون أنفسهم في أفواه الأسود، وهم يتهيئون ليوم تسود فيه محاكم التفتيش، أو ليوم يحرق فيه جوردانو برونو؟ وهل من ماركسي يعتقد أن موسى كان، وهو يقود شعبه التائه في الصحراء، يكتب مسودات صك حرمان سبينوزا ووعد بلفور؟ وهل من ماركسي حقيقي فكر أنه يناضل في سبيل يوم يأتي فيه أحد أتباع ستالين ليغتال تروتسكي أو مييرخولد؟

١١ — ترى. . هل يمكن أن يكون هناك حوار مع رجال الدين، ولا نقول مع الدين، فالحوار مع الفكر الديني، وكفكر، مستمر، مالم يقبلوا بفكرة المجتمع المدني، وفكرة أن مسائل البشر الحياتية إنما يناقشها بشر أحياء، وإن مسائل الإيمان والعقيدة من هذا النوع، هي مسائل شخصية؟ هل يمكن الحوار مع رجال يعتقدون عصمة وقدسية آرائهم وأنها آتية من الله مباشرة.

١٢ — ألا يحق للماركسي أن يتساءل: باسم من يتحدث الشيخ متولي شعرواي عندما يرى أن الكهرباء ليست لازمة للريف، لإنها تعُود الفلاحين الراحة واللهو والكسل، ألا يحق للماركسي، وغير الماركسي، أن يتذكر ويقارن موقف الشيخ شعرواي بموقف لينين الذي كان حلمه الأكبر كهربة بلاده؟ وموقف طه حسين الذي كان يقول أن التعليم كالماء والهواء بالنسبة للشعب؟!

١٣ — ألا نستطيع أن نقول أن خلاصة المسألة هي أن الماركسية مسألة فلسفية، لكن مجال تفكيرها هو حياة البشر الدنيوية، وليس مسائل الآخرة، وقضيتها مع الدين هي قضية الفلسفة التاريخية مع الدين أولا، وقضية فكر يدعو للعدالة ويحارب الملكية، ولهذا فصراعها هو مع رجال ومؤسسات هدفها الحفاظ على مبدأ الملكية؟ أليست الماركسية ولأنها في مبدأ فكرها أكثر التصاقاً بالحياة اليومية مجبرة على أن تكون أكثر احتكاكا مع شؤون الحياة اليومية وبالتالي أكثر خطراً على امتيازات أصحاب الحياة والملكية والسلطان، وهل الماركسية حقاً هي التي تحارب الدين، أم أن رجال الدين ومؤسساته هم الذين يحاربون من وما يشكل خطراًعلى مصالحهم الدنيوية، و على مصالح المؤسسات والسلطات التي يدعمونها؟

٦ — عن الديموقراطية والتبعية وما بينهما

- ١ -

في الوطن العربي ما تزال الديمقراطية تطرح أسئلتها، وكل سؤال يحيل الى سؤال، انها -أولا - تطرح سؤالا حول ولادتها بالذات، فهل ولدت أو وجدت لدينا الديمقراطية ذات يوم، حتى بالمعنى اليوناني القديم؟

سواء نظرنا الى الماضي أم الى الحاضر، الى التاريخ أم الى الواقع، فسنرى المشهد نفسه، فحالة قتل الديمقراطية ليست طارئة أو جديدة، انها تملأ مساحة التاريخ والحاضر معا. صحيح أن ديمقراطية المدينة اليونانية استثنت العبيد، لكن هل وجد مفهوم الديمقراطية أصلا في تاريخنا؟ انها دلالة كبيرة أن تكون كلمة «الديمقراطية» في لغتنا يونانية الأصل، فمن «التوحيد» الى «المستبد العادل» الى« الحزب الواحد» الى «الزعيم الأوحد» ثمة خط شبه متصل يصل ماضينا بحاضرنا.

سيتحدث كثيرون عن مفهوم الشورى في التاريخ الاسلامي، لكن هذا المفهوم كم عاش وكيف طبق؟ وكم بقيت الخلافة حتى انتقلت من«وآمرهم شورى بينهم» الى: وآمرهم وراثة؟

ثورات التاريخ العربي، لماذا كانت تستبدل طاغية بآخر، وأسرة بأخرى، حتى لقد أعجب ودعا بعضنا لذلك المفهوم المتناقض المضحك: المستبد

العادل، أو الطاغية المتنور؟ هذا عن التاريخ البعيد، أما في القريب، فلماذا أخفقت تجربة المجالس النيابية من المغرب الى البحرين؟ ألمجرد أنها نبتة غربية باردة زرعت في أرض شرقية حارة؟ أم بسبب أنها وليدة عهود ونظم السيطرة الاستعمارية؟ أم أن السبب هو الانقلابات العسكرية؟ أم أن السبب يعود الى ايديولوجيات ومفهومات التوحيد في ثقافات المنطقة التاريخية ولا وعيها الجمعي؟ هل نتهم ضعف التطور الاجتماعي العام، أم نتحدث عن عدم وجود «تقاليد» ديمقراطية؟ من أي مكان تأتي بالسؤال تأتك مشكلة تفتح سؤالا آخر، بحيث يتحول كل سؤال الى إشكال، وأحيانا الى اتهام، وربما الى يأس.

لكن من الذي يدافع عن الديمقراطية في الوطن العربي، ومن الذي يمنعها؟ ومن هم أولئك الذين رفعوا بيارقها ذات يوم، وعندما وصلوا الى السلطة مزقوا هذه البيارق؟ أليست هذه خطورة وصول جبهة الانقاذ الى السلطة في الجزائر اليوم؟!

- ٢ -

بعد الحرب العالمية الثانية وصلت السلطة قوى محلية وحاولت طريق الديمقراطية البرلمانية، فكان النواب هم الملاكون وأصحاب الشركات الجديدة. واذا كانت الديمقراطية في أبسط مفهوماتها وأشملها هي مساواة الجميع ومشاركتهم في السلطة، او مشاركة بمثلي المجموع في السلطة التي يجب أن تكون سلطة الكل، اذا كان ذلك كذلك، كما يقول المناطقة، فإن ديمقراطية الملاكين ووكلاء الشركات الغربية كانت مفصلة على مقاسهم ومقاس ثرواتهم ومفهوماتهم، ومن هنا فإن حكم هذه المجالس المفترض أنها ديمقراطية تمثل الأكثرية، ان لم نقل الكل، تحول الى حكم أقلية تسلطية تمثل الطبقة المالكة بأقسامها الفلاحي والكومبرادوري، وأصحاب الصناعات الخفيفة، وهكذا وئدت الديمقراطية، لكن في قبر ديمقراطي.

للانصاف نقول: حدث أثناء هذه المرحلة، وعلى الرغم من التسلط، نهوض شعبي ديمقراطي عام، على الأقل في مواجهة هذه الطبقة المتحكمة، لكن، وعلى موجة النقمة والنهوض الشعبي هذين، أتى العسكر، وما بين العسكر

والديمقراطية مسافات ووديان، جبال وسماوات، وهذا شيء، والمشاعر الوطنية والرغبات التحديثية عند بعضهم شيء آخر.

ما أتى الجيش الى السلطة نتيجه قوى خارجية، أو مؤثرات، لقد ولي الجيش«الخلافة» — وربما في كثير من مناطق العالم الثالث — للسببين التاليين:

١ — ضعف المستوى الحضاري العام، وضعف القوى والمفهومات السياسية، والديمقراطية منها خاصة، في المجتمع ككل.

٢ — كون الجيش هو القوة الوحيدة المنظمة تنظيما حديثا في الدولة المتخلفة — الحديثة، وكون أفراده يأتون في مجملهم من أوساط شعبية لاتنظر بعين الرضا الى تفرد «السادة» بالسلطة. وهكذا أتى الجيش، فوداعا أيها الأمل بالديمقراطية، وكما قالت احدى شخصيات الثورة الفرنسية، فان«وجود جيش مسلح في الداخل لأخطر على أمن المجتمع من وجود جيش على الحدود.

لافائدة في هجاء العسكر ولا جديد، فمن حسني الزعيم الى بنوتشه، ومن فرانكو الى البشير في السودان، أو أي ضابط عربي طامح بالسلطة أو مستول عليها، الكلام نفسه يقال:

فكما كانت ديمقراطية«الملاك» مفصلة على مقاس ملكيتهم، فان ديمقراطية العسكر مفصلة على مقاس أسلحتهم كذلك.

لنأخذ كل ما سمي في الوطن العربي بثورة قام بها الجيش، وعندها سنرى مسلسل الاعدامات الممتد من خميس والبقرى وشهدى وفرج الله الحلو، الى سيد قطب الى آخر الاعدامات والتصفيات في أي قطر عربي، ولكل نوع من أنواع المعتقلين والأفكار، من يمين ووسط ويسار، الى حل المجالس النيابية، الى كل الزنزانات في كل الوطن العربي .

—٣—

تكلمنا عن السلطة عسكرا وأحزابا متعسكرة، لكن ماذا عن الشعب؟ ماذا عن الشعب تحت هذه الوطأة، وتحت وطأة أثقل هي التبعية الكاملة للامبريالية، أي التخلف؟

ماذا عن الشعب في ظل غياب وتغييب شبه كامل للتنظيمات السياسية التي تمثل مصالحه الحقيقية.

ماذا عن الشعب الذي ينوء تحت ثقل موروث قمعي يمتد من الماضي الى الحاضر، ليكون هو المعاصر، هو المستمر؟ وكيف حدثت الأمور في المجتمعات العربية المعاصرة حتى استمر تاريخ غياب الديمقراطية فيها على الرغم من كل التحديثات والتطورات، ولماذا سارت الأمور هكذا؟

حسناً، لقد وصل الجيش الى السلطة، وكان بديلا، بل ومفككا، للتنظيمات السياسية التي تمثل القوى الاجتماعية التي كان يجب أن تكون هي أداة التغيير. صحيح أن الجيش من المجتمع، من الشعب، لكن من الصحيح أن الجيش مفصول عن الشعب ببنائه، بتنظيمه، وأحيانا كثيرة بمهمته، وقبل كل شيء بسلاحه، ففي مواجهة كل الخصوم، كل القوى، وأحيانا في مواجهة الشعب ككل، الجيش وحده هو المسلح. والمنظم والقوي حقا، وبالتالي لا مجال للديمقراطية، فالديمقراطية الحقيقية هي تماثل وتوازن تاريخي للقوى الاجتماعية أو الفردية، وليست مجزد وصفة طبية علاجية كما يكثر طرحها اليوم في الوطن العربي، لا أحد يعطي أحدا الديمقراطية، لاحزب ولافرد ولاطبقة. الديمقراطية تقوم على المساواة، ولامساواة إلا اذا كان هناك مساواة في القوة والمقدرة أولا، والمقدرة الاقتصادية و السياسية والعسكرية، هي أساس المقدرات في عالمنا المعاصر. لم تحصل أوروبا على الديمقراطية لأن الحاكم أعطاها. ان تاريخ الصراع بين الطبقات في أوروبا الحديثة هو تاريخ حصولها على الديمقراطية، تاريخ انتزاعها، وماكان بالامكان أن تكون هناك ديمقراطية فرنسية لولا ثورات ١٧٨٩ و ١٨٤٨ وكومونة باريس، فالديمقراطية اذن علاقة ومستوى ونوعية للتطور الاجتماعي أكثر مما هي مطلب سياسي قد يرفعه هذا الفريق أو ذاك، اليوم أو غدا، مثلما هي آلية اجتماعية، اقتصادية وسياسية، آلية عقلانية لاستمرار السلطة عبر تداولها السلمي.

ليست القضية أنه لاتوجد ديمقراطية في الوطن العربي. ان طرحها هكذا يحولنا الى ندابين، القضية هي أننا لم نستطيع انتزاع الديمقراطية وتحقيقها، ان هذا

الطرح قد يحولنا الى مناضلين، وليس مجرد مطالبين، في سبيل الديمقراطية.

ما كان علينا أن نستسلم، والآن علينا الانستسلم، فان«الأمة والمرأة لا تغفر لهما تلك اللحظة التي تفقدان فيها الحذر، ويتمكن أول مغامر يمر من أن ينتهكهما» كما يقول ماركس في الثامن عشر من برومير. دون مازوكية وطنية، ودون اغفال لدماء كثير من الضحايا في تاريخنا المعاصر، يسأل المرء الذي يبحث عن الديمقراطية: أين هي ثورة ١٧٨٩ في تاريخنا الحديث، وأين هي الكومونة، بل أين هو أوكتوبر، وأين هي الثورة الكوبية؟ أين هي الأرضية الاجتماعية والسياسية، بل والفكرية، للديمقراطية.

نتذكر ثورة الجزائر، فنذكر أن العسكر والحزب الواحد مرا بها فيما بعد، ثم نتذكر انتفاضة الخمسمائة قتيل عام ١٩٨٨، وحالة الجزائر اليوم، حيث تتجه النية فيما يبدو لاستبدال الحزب السياسي الواحد، بحزب ديني أوحد، وأكثر عداء للديمقراطية.

ما يحقق الديمقراطية — اذن — هو حركة ونضال القوى الاجتماعية في سبيل حياتها ومصالحها وحقوقها، وليس رغبة أو مطلب هذا الفرد أو ذاك، وربما نستطيع أن نضيف: أن ما يحقق الديمقراطية هو تطور وارتقاء قوى الانتاج والمجتمع بطريقة ومستوى يؤدي، أو متساو مع، تطور وتقدم، بل وتوازن علاقات الانتاج، فالديمقراطية هي علاقة توازن اجتماعية محددة بمستوى تطور اجتماعي معين.

واذا كانت الديمقراطية مفهوما برجوازيا فعلينا أن نعترف أننا مانزال في المرحلة«ما قبل البرجوازية» تماما مثلما نحن في المرحلة ما قبل الرأسمالية، وربما في المرحلة ما قبل التاريخية، بالنسبة لحركة التاريخ العالمي المعاصر.

نعود ونسأل عن الشعب، ماذا حل به، ماذا حل بالشعب في ظل تخلف حضاري واجتماعي عام. وفي ظل حكم العسكري أو الأمير؟ لكن، وللحقيقة، يبدو أن عصر الانتفاضات العربية قد بدأ، فمن مصر الى الأرض المحتلة، الى المغرب الى تونس الى الجزائر، بدأت في الثمانينات، تتسلسل حركات الانتفاض

الجماهيري العفوي، ومهما اختلفت هذه الانتفاضات في مضمونها وسببها، فكلها أشكال من رفض الوضع الحاضر.

- ٤ -

ماذا فعل الشعب خلال كل ذلك؟

لقد فعل الشعب مايمكنه فعله، اعتصم «بالعروة الوثقى» والعروة الوثقى، هي ما يحفظه ما يحفظ وجوده حتى في أدنى المستويات المعاشية والثقافية، فهي ماحفظه تاريخيا. لقد انغلق الشعب على نفسه —مؤقتا— وتركهم يحكمون. وانغلاقه على نفسه اتخذ شكل الانغلاق على الماضي الذي لم يسمح له بمغادرته، وهكذا قاطع الشعب السياسة، وعاد الى مرحلة ماقبل السياسة المدنية أي التجأ الى التدين والمسجد، ولأنه قاطع الحاكم وحزبه، ولقد رضي الحاكم عن هذا، وربما سر مما رأى، بل وأحيانا دفع الناس اليه، وبدأ الحاكم يمنح الشعب التلفزيون الملون والملاعب الرياضية والخطب الاذاعية والأفلام الهندية والمصرية وكتابات مصطفى محمود وأنيس منصور وخطب الشيخ شعراوي والأمية والتقوى الزائفة في التلفاز والمذياع والخطب الرسمية.

هكذا يحصل الارتداد الاجتماعي العام في الوطن العربي بحيث يبدو المجتمع وكأنه قد ارتد ليس الى نقطة انطلاقه الاولى فقط، بل الى ما ورائها، ان ملامح الحركة الاجتماعية والوطنية في الخمسينات قد بهتت الآن، وتكاد تتحول الى حركة سلفية، وحتى الثورة الوطنية تحولت الى السلفية كما في الجزائر اليوم. وهاهي المجموعات الاجتماعية تتشرنق على نفسها، وبعد كل مرحلة تنقسم شرانقها اليشرانق أصغر، وهكذا عدنا الى الانتماءات الاقليمية، ثم تراجعنا الى المذهبية، وها نحن على أبواب الطائفية.

غابت القوى والتنظيمات السياسية المعاصرة، أو غيبت، وترك الشعب لسطوة الحكام بمخابراتهم واعلامهم وسيطرتهم حتى على عمل المواطن ولقمة عيشه، فهل من ملجأإلا الماضي؟ وهل من ملجأ في مجتمع تمنع فيه الأحزاب

والتجمعات الا ملجأ«الجامع» وحزبه؟ لقد سدت كل المنافذ، وبقيت واحدة مفتوحة، فهل من عجب أن تدافع الجميع للخروج بواسطتها؟

اذا كانت البرجوازية الصغيرة، بأفقها الضيق ونمط انتاجها البضائعي، هي الحاكمة عبر العسكر، أو بالعسكر والأحزاب المتعسكرة في بلدان«وهم الثورة» واذا كانت السمة الأساسية لهذه البرجوازية هي التفتت في الانتاج وضيق الأفق في الفكر، فلم لاتكون دولتها على مقاس نمط انتاجها، وعلى مقاس نمط تفكيرها؟ لم لاتصنع من الدولة دويلات. ولما لايقودها ضيق أفقها و«قلة عقلها» الى وهم أنها بهذا— حتى وهي تجزء القطر الواحد — تصنع الوحدة العربية، بل والاشتراكية أيام كان يمكن العزف على هذا الوتر، ومراودة هذا الحلم البشري الجميل؟

لم لاتفتت الدولة والمجتمع على مقاس نمط انتاجها وتفكيرها، ولماذا لايحاول المجتمع الرد على تفتيتها باعتصامه بعروة الماضي التاريخي؟

ماهو السبيل الى الديمقراطية؟

عند الاجابة على السؤال الأول لابد من تحليل الوضع الحضاري والاجتماعي في البلاد العربية، مع ادراك التفاوت النسبي بين بلد وآخر، ان تحليل وضع اجتماعي ما، هو معرفة نوعية نمط انتاج هذا المجتمع، ونمط انتاج مجتمع ما هو محدد نمطالعلاقات الاجتماعية، ومثل أي علاقة اجتماعية، فإن الديمقراطية تتحول الى«قوة اجتماعية» عندما تترسخ.

لاأحد يختلف الآن، بين التقدميين على الأقل، في أن نمط الانتاج المسيطر في الوطن العربي هو نمط متخلف، وآية تخلفه التبعية شبه الكاملة للامبريالية، فالبلدان التابعة والمتخلفة، وهي في مجملها مستعمرات سابقة، انتقلت مع الامبريالية وبسببها من أنماط انتاج ما قبل رأسمالية الى فلك النظام الرأسمالي، لكنها لم تستطع انتاج رأسماليتها، فهي لاتمتلك صناعة أو علوما أو تراكما يؤهلها لذلك. ان الامبريالية(الرأسمال + الاستعمار) نقلتها من نمط انتاجها القديم ما قبل الرأسمالي — أي ما قبل المجتمع المدني — الى ما صار يعرف الآن باسم«نمط الانتاج الكولونيالي» حيث نمط الانتاج هذا هو الحد الثاني للامبريالية، فمعروف أن

هناك علاقة بنيوية حداها، أو طرفاها، تابع ومتبوع، بين الكولونيالية والامبريالية، فالكولونيالية هي الطرف المتخلف والضعيف والمنهوب والتابع للمركز الامبريالي، المتقدم والقوي والمتبوع، فمنطوق مفهوم — ووضع — الامبريالية يفترض ضمنا النهب والتخلف في المحيط، مثلما يفترض في الوقت نفسه التقدم في المركز. والامبريالية في التعريف — مثلما هي في التاريخ — ليست سوى امتداد النهب الرأسمالي الى مناطق نمط الانتاج ما قبل الرأسمالي، أو ما سمي بالمستعمرات سابقا، والعالم الثالث لاحقا.

ان استمرار هذه الوضعية، أي استمرار الامبريالية في سيطرتها، يعني في المقابل استمرار التخلف والتبعية، وغياب الديمقراطية شكل من أشكال العلاقات المتخلفة، بل هو أحد وجوه، وأحد دلائل التخلف، انه التحقق التاريخي السياسي للرأسمالية في المحيط المتخلف — التابع.

ان منطوق التخلف يفترض غياب الديمقراطية، مثلما أن مفهوم التقدم يفترض وجودها، وربما من هنا ندرك العلاقة بين الديمقراطية في«العالم الثالث» والامبريالية، فالعالم الثالث، ببقائه متخلفا وتابعا للامبريالية، سيبقى بعيدا عن الديمقراطية، ليبقى متخلفا، والاستمرار في «الكولونيالية» هو استمرار في الامبريالية، ومن ناحية أخرى هو استمرار في التخلف، وهكذا تدور بلدان العالم الثالث في حلقة لايمكن الخروج منها الا بكسرها، وكسرها لايكون الا بالقضاء على نمط الانتاج الكولونيالي، لكن ذلك لايكون الا بالقطع مع الامبريالية. والديمقراطية عن غير هذه الطريق تبدو مستحيلة، ذلك أن نمط الانتاج الكولونيالي في علاقته بالامبريالية لايتحقق الابغياب الديمقراطية، فلا ديمقراطية في ظل عمليات النهب الامبريالي، وكل نظام لايقطع مع الامبريالية، فانه يقطع مع الديمقراطية حتما، وربما من هنا نعرف لماذا لاتوجد في الحكم، وفي أكثرية البلدان المتخلفة، الا طبقات وسيطة وطفيلية مصلحتها هي الارتباط بالامبريالية، وهذا لايكون الا بقهر شعوبها ومنعها من المشاركة في خيرات البلد وفي السلطة، وبالطبع فتلك المشاركة هي الديمقراطية، فهل يستطيع السلفيون«القطع» مع النظام الرأسمالي العالمي، ان تجربة ايران لا تبدو مشجعة على كل حال.

ان مصلحة الطبقات الوسيطة والطفيلية في البلدان المتخلفة هي مصلحة الامبريالية، أما قيام برجوازية محلية ذات مهام وطموحات ديمقراطية، فيبدو أنه حلم فات أوانه في هذا العصر، ومن هنا نفهم سبب هذا العداء للديمقراطية في البلدان المتخلفة، والى ماذا يوصل، وماذا يريد فحجب الديمقراطية هو الماهية السياسية للكولونيالية، هواياها سياسيا في علاقتها التبعية مع الامبريالية.

يبدو أن حجب الديمقراطية هو شكل التحكم السياسي للامبريالية وتابعيها في شعوب المستعمرات السابقة، انه الاستعمار الجديد المقنع، وفي سبيل ذلك يتعاون الحكام، على اختلافهم، أو يندمجون في النظام العالمي — الامبريالي الجديد. وبهذا فهم يبتعدون أكثر عن الديمقراطية الحقة، فهل يستطيع حكم السلفيين اللائح في الأفق في الجزائر وغيرها، الخروج من هذه الحلقة المفرغة، أم أنه سيزداد امعانا في الدوران فيها على ما هو مرجح؟ وبالتالي سيزداد بؤس وعذاب، بل وقمع، هذه الشعوب العربية أو المسلمة أو العالم ثانية الواقعة بين مطرقة السلفيين وسندان الرأسمالية العالمية، لكن هل هذا قدر لهذه الشعوب المستضعفة أن تنتقل من حكم «عمرة العسكري» الى حكم «عمامة الفقيه» بينما هي ماتزال عارية الرأس و الجسد؟ . .

الفهرس

صدر حديثاً

من دار الينابيع

١- حكايات ابن العم (سلسلة الأدب الساخر -١-)
تاليف : حسيب كيالي
٢- مختارات من القصة التركية الساخرة
(سلسة الأدب الساخر -٢-)
اختيار وترجمة : عبد القادر عبداللي
٣- تحت خط المطر (قصص قصيرة)
تاليف : وليد معماري

يصدر قريباً

١- انبياء التوراة والنبوءات التوراتية
تاليف : م. ريجسكي
ترجمة : الدكتور آحو يوسف
٢- مبادىء للثوار
تاليف : برناردشو
ترجمة : عبد المعين الملوحي
٣- حدائق العمر بكيا (سلسلة الأدب الساخر -٣)
تاليف : حسن .م.يوسف
٤- من الآدب الروسي الساخر (سلسلة الأدب الساخر
اعداد وترجمة : د. نزار عيون السود

ما تزال مهمات الثقافة العربية ماثلة ومطلوبة ، ما تزال مطروحة مهمات :

بناء الشخصية الوطنية . الوحدة . العلمانية . العقلانية . الديمقراطية . الاشتراكية . وهذه المهمات طرحت بعد الحملة الفرنسية ، وما تزال ماثلة بعد « الحملة الأمريكية » مثلما كانت ماثلة خلال الحملة الانكليزية والفرنسية . مهمات طرحت قبل قيام الامبراطورية السوفياتية ، وما تزال مطروحة بعد تفكك هذه الامبراطورية . مهمات طرحت قبل قيام اسرائيل ، وما تزال مطروحة بعد تمكنها وسيطرتها .

هذه هي القضية العربية ، وهذه هي مهمات الثقافة العربية ـ فيما أرى ـ وما تبقى أو ماحدث ويحدث بالنسبة لنا ، إن هو إلا نتيجة عجزنا عن تنفيذ هذه المهمات المطروحة منذ زمن طويل .

● محمد كامل الخطيب (من المقدمة)



٥٠ ل.س